

DAS HEILIGE

RUDOLF OTTO

Langenscheidt

Verlag

Leipzig

THEODOR VON HÄRING
GEWIDMET

Die erste Auflage dieses Buches erschien 1917; die vierte 1920. Auf Wunsch ist am Schlusse eine Liste der wichtigeren fremdsprachlichen Fachausdrücke in alfabetischer Folge, zum Nachschlagen, und daran anschließend eine Übersetzung der im Texte vorkommenden fremdsprachlichen Zitate beigegeben in der Reihenfolge der Seiten des Buches. S. Beilage 8 und 9. Dem Hersteller von beiden besten Dank. Diese sechste Auflage ist gegen die vorigen im Wesentlichen unverändert. Hinzugefügt sind Beilagen 3, 4, 5 und 7 und kleinere Zusätze auf S. 15, 29, 33, 36, 50, 72, 81 ff., 152, 153, 187. Das Buch wird soeben von J. Harvey, Lektor für Philosophie an der Universität Birmingham ins Englische und von Professor Minami in Matsuyama ins Japanische übertragen.

R. O.

Inhalt.

	Seite
Kap. 1. Rational und Irrational	1
Kap. 2. Das Numinose	5
Kap. 3. Die Momente des Numinosen: Das Kreaturgefühl als Reflexäußerung des Numinosen im Selbstgefühl	8
Kap. 4. Mysterium tremendum: Das Moment des tremendum: 1. Das Schauervolle	14
2. Das Übermächtige	22
3. Das Energische	25
Kap. 5. Das Moment des mysterium: 4. das 'Ganz andere'	28
Kap. 6. Numinose Hymnen	35
Kap. 7. 5. Das Fascinosum	39
Kap. 8. Analogien. — Das Gesetz der Gefühls-Gesellung. — Bloße Gesellung und echte Schematisierung	51
Kap. 9. 6. Sanctum als numinoser Wert. — Das Augustum. — Die Sünde als numinoser Unwert. — Bedeckung und Sühne	63
Kap. 10. Ausdrucksmittel des Numinosen: 1. Direkte	74
2. Indirekte	76
3. Ausdrucksmittel in der Kunst	80
Kap. 11. Das Numinose im Alten Testamente	88
Kap. 12. Das Numinose im Neuen Testamente	100
Kap. 13. Das Numinose bei Luther	113
Kap. 14. Entwicklungen	131
Kap. 15. Das Heilige als Kategorie a priori. Erster Teil	134
Kap. 16. Ihr geschichtliches Auftreten	140
Kap. 17. Die Momente des 'Rohen'.	157

VI

	Seite
Kap. 18. Das Heilige als Kategorie a priori. Zweiter Teil . . .	161
Kap. 19. Das Heilige in der Erscheinung. — Das Vermögen der Divination	169
Kap. 20. Divination im Urchristentume	183
Kap. 21. Divination im heutigen Christentume	190
Kap. 22. Religiöses Apriori und Geschichte	205
Beilagen:	
1. Beispiel numinoser Dichtung aus Bhagavad Gītā	211
2. Joost van den Vondels Engelsang	214
3. Numinose Urlaute	219
4. Geist und Seele als numinoses Wunderwesen	223
5. Das Überpersönliche im Numinosen	227
6. Mystisches in Luthers Glaubensbegriff	236
7. Schweigender Dienst	239
8. Liste übertragener Fremdworte	248
9. Übersetzung altsprachlicher Zitate	255

Kapitel 1.

Rational und Irrational.

Für jede theistische Gottesauffassung, ausnehmend und überragend aber für die christliche ist es wesentlich, daß die Gottheit in scharfer Bestimmtheit gefaßt und bezeichnet werde mit den Prädikaten Geist, Vernunft, Wille, zwecksetzender Wille, guter Wille, Allmacht, Wesenseinheit, Bewußtheit, und daß sie somit zugleich gedacht werde in Analogie zum Persönlich-Vernünftigen, wie es der Mensch in beschränkter und gehemmter Form in sich selber gewahr wird. Zugleich werden alle diese Prädikate als 'vollendet', das heißt als absolut gedacht. Alle diese Prädikate nun sind klare und deutliche Begriffe, sind dem Denken, der denkenden Analyse, ja der Definition zugänglich. Wollen wir einen Gegenstand, der einer solchen Denkbarkeit fähig ist, *rational* nennen, so ist das in diesen Prädikaten beschriebene Wesen der Gottheit als ein Rationales zu bezeichnen, und eine Religion, die sie anerkennt und behauptet, ist insofern eine rationale Religion. Durch sie allein ist 'Glaube' möglich im Gegensatze zum bloßen 'Gefühl'. Und es ist mindestens vom Christentum nicht wahr, daß 'Gefühl ist alles, Name Schall und Rauch'. Name ist hier soviel wie Begriff. Wir halten es aber geradezu für ein Kennzeichen des Höhengrades und der Überlegenheit einer Religion, daß sie 'Begriffe' habe und Erkenntnis, nämlich

Glaubenserkenntnis vom Übersinnlichen in Begriffen, und zwar in den eben genannten und in andern, sie fortsetzenden Begriffen. Und daß das Christentum Begriffe hat und diese Begriffe in überlegener Klarheit, Deutlichkeit und Vollzahl, ist (nicht das einzige, nicht einmal das hauptsächlichste, aber) ein sehr wesentliches Merkmal seiner Überlegenheit über andere Religionsstufen und -formen.

Dies ist zunächst und entschieden zu betonen. Sodann aber ist vor einem Mißverständnis zu warnen, der zu einer fehlerhaften Einseitigkeit führen würde, vor der Meinung nämlich, daß die rationalen Prädikate, die genannten und etwa noch hinzuzufügende ähnliche, das Wesen der Gottheit erschöpfen. Dieser Mißverständnis kann sich nahe legen aus der Redeweise und Begriffswelt der erbaulichen Sprache, der lehrhaften Behandlung in Predigt und Unterricht, ja weithin auch unserer heiligen Schriften. Hier steht das Rationale im Vordergrund, ja scheint oft alles zu sein. Aber daß hier das Rationale im Vordergrund stehen muß, ist schon a priori zu erwarten: denn alle Sprache, soweit sie aus Worten besteht, will Begriffe überliefern. Das ist ihr Sinn. Und je klarere und eindeutiger, desto besser ist die Sprache. In Wahrheit aber erschöpfen die rationalen Prädikate die Idee der Gottheit so wenig, daß sie geradezu nur von und an einem Irrationalen gelten und sind. Sie sind durchaus auch wesentliche Prädikate, aber synthetische wesentliche Prädikate, und werden selber nur recht verstanden, wenn sie so verstanden werden, das heißt, wenn sie einem Gegenstande als ihrem Träger zukommen, der selber noch nicht in ihnen erfaßt ist, auch nicht in ihnen erfaßt werden kann, sondern auf eine spezifisch andere Weise erfaßt werden muß. Denn irgendwie erfaßbar muß er sein: wäre er das nicht, so wäre von ihm ja überhaupt nichts

anzugeben. Selbst die Mystik meint das im Grunde nicht, wenn sie ihn das *ἄρρητον* nennt, denn sonst könnte sie nur im Schweigen bestehen. Aber grade die Mystik ist meistens sehr beredt gewesen.

Wir stoßen hier zum ersten Male auf den Gegensatz von Rationalismus und tieferer Religion. Dieser Gegensatz und seine Merkmale wird uns noch öfters beschäftigen. Das erste und bezeichnendste Merkmal von Rationalismus aber, mit dem alle übrigen zusammenhängen, liegt hier. Der oft angegebene Unterschied, daß Rationalismus Leugnung des 'Wunders' sei, sein Gegensatz aber Behauptung des Wunders, ist offensichtlich falsch oder mindestens sehr oberflächlich. Denn die traditionelle Theorie des Wunders als gelegentliche Durchbrechung des natürlichen Kausalnexus durch ein Wesen, das den Kausalnexus selber gesetzt habe, also Herr desselben sein müsse, ist selber so massiv 'rational' wie möglich. Rationalisten haben oft genug die 'Möglichkeit des Wunders' in diesem Sinne zugelassen oder selber geradezu a priori konstruiert. Und entschiedene Nicht-Rationalisten sind oft genug gegen die 'Wunderfrage' gleichgiltig gewesen. Es handelt sich vielmehr bei Rationalismus und seinem Gegenteil um einen eigentümlichen Qualitätsunterschied in der Stimmung und dem Gefühlsgehalte des Frommenseins selber. Und der ist wesentlich dadurch bedingt, ob das Rationale dem Irrationalen in der Gottesidee überwog oder es vollends ausschloß oder umgekehrt. Die oft gehörte Behauptung, daß die Orthodoxie selber die Mutter des Rationalismus gewesen sei, ist in der Tat zum Teil richtig. Aber auch dies nicht einfach dadurch, daß sie auf Lehre und Lehrbildung überhaupt ausging. Das haben die rabiatesten Mystiker auch getan. Sondern dadurch, daß sie in der Lehrbildung kein Mittel fand, dem Irrationalen ihres

Objektes auf irgend eine Weise gerecht zu werden und dieses selber im frommen Erleben lebendig zu halten, daß sie vielmehr in offensichtlicher eigener Verkennung desselben die Gottesidee einseitig rationalisierte.

Dieser Zug zum Rationalisieren herrscht bis heute noch vor, und nicht nur in der Theologie, sondern auch in der allgemeinen Religionsforschung bis zum untersten hin. Auch unsere Mythenforschung, — die Erforschung der Religion der 'Primitiven', die Versuche zur Konstruktion der Ausgänge und Anfangsgründe der Religion usw. unterliegen ihm. Man verwendet hierbei nicht jene hohen rationalen Begriffe, von denen wir ausgegangen sind, aber man sieht in ihnen und ihrer allmählichen 'Entwicklung' das Hauptproblem und konstruiert als ihre Vorläufer geringerwertige Vorstellungen und Begriffe: immer aber sieht man es auf Begriffe und Vorstellungen ab, und zwar auf 'natürliche', auf solche, die in der allgemeinen Sphäre menschlichen Vorstellens auch vorkommen. * Und mit einer fast bewundernswert zu nennenden Energie und Kunst verschließt man die Augen vor dem ganz Spezifischen des religiösen Erlebens auch in seinen primitivsten Äußerungen. Bewundernswert, oder doch erstaunlich: denn wenn überhaupt auf einem Gebiete menschlichen Erlebens etwas diesem Gebiete Spezifisches und so nur in ihm Vorkommendes zu bemerken ist, so auf dem religiösen. Wahrhaftig, das Auge des Feindes sieht hier schärfer als das mancher Freunde der Sache oder neutraler Theoretiker. Auf der Seite des Gegners weiß man sehr genau, daß der ganze 'mystische Unfug' mit 'Vernunft' nichts zu tun habe. Immerhin ein heilsamer Ansporn, zu bemerken, daß Religion nicht in ihren rationalen Aussagen aufgeht, und das Verhältnis ihrer Momente so ins Reine zu bringen, daß sie sich selber deutlich werde.

Kapitel 2.

Das Numinose.

Wir werden dieses hier versuchen in Bezug auf die eigentümliche Kategorie des *Heiligen*. Das Heilige ist zunächst eine Deutungs- und Bewertungskategorie, die so nur auf religiösem Gebiete vorkommt, auf anderes, z. B. die Ethik, zwar übergreift, selber aber nicht aus anderem entspringt, die komplex ist, aber ein völlig spezifisches Moment in sich hat, das sich dem Rationalen im oben angenommenen Sinne entzieht und das ein *ἄρρητον*, ein ineffabile ist, sofern es begrifflicher Erfassung völlig unzugänglich ist, (wie es auf ganz anderem Gebiete das 'Schöne' auch ist).

Diese Behauptung wäre nun von vornherein falsch, wenn das Heilige das wäre, als was es in manchem Sprachgebrauche, im filosofischen und gewöhnlich auch noch im theologischen genommen wird. Wir haben uns nämlich gewöhnt, 'heilig' in einem Sinne zu gebrauchen, der ein durchaus übertragener, keineswegs sein ursprünglicher ist. Wir verstehen es nämlich gewöhnlich als das absolute sittliche Prädikat, als vollendet gut. So nennt Kant den Willen einen heiligen Willen, der ohne Wanken aus Antrieb der Pflicht dem moralischen Gesetz gehorcht. Das aber würde einfach der vollkommene moralische Wille sein. So redet man wohl auch von der Heiligkeit der Pflicht oder des Gesetzes, wenn man nichts anderes meint als eben ihre

praktische Notwendigkeit, ihre allgemeingiltige Verbindlichkeit. Aber dieser Gebrauch ist nicht streng. Heilig schließt zwar alles dieses mit ein, enthält aber, auch noch für unser Gefühl, einen deutlichen Überschuß, den es hier zu isolieren gilt. Ja, die Sache liegt vielmehr so, daß das Wort heilig, oder wenigstens seine sprachlichen Äquivalente im Semitischen, Lateinischen, Griechischen und anderen alten Sprachen, zunächst und vorwiegend nur diesen Überschuß bezeichneten und das Moment des Moralischen überhaupt nicht oder nicht von vornherein und niemals ausschließlich befaßten. Da unser Sprachgefühl heute zweifellos immer das Sittliche unter Heilig einbezieht, so wird es dienlich sein, bei Aufsuchung jenes eigentümlichen Sonderelementes, wenigstens für den vorübergehenden Gebrauch unserer Untersuchung selbst, einen besonderen Terminus zu erfinden, der dann bezeichnen soll das Heilige *minus* seines sittlichen Momentes, und wie wir nun gleich hinzufügen, minus seines rationalen Momentes überhaupt.

Das, wovon wir reden und was wir versuchen wollen einigermäßen anzugeben, nämlich zu Gefühl zu bringen, lebt in allen Religionen als ihr eigentlich Innerstes und ohne es wären sie garnicht Religion. Aber mit ausgezeichneter Kräftigkeit lebt es in den semitischen Religionen und ganz vorzüglich hier wieder in der biblischen. Es hat hier auch einen eigenen Namen: nämlich qadosch, dem ἅγιος und sanctus und noch genauer sacer entsprechen. Daß diese Namen in allen drei Sprachen das 'Gute' und schlechthin Gute mitbefassen, nämlich auf der höchsten Stufe der Entwicklung und Reife der Idee, ist gewiß. Und dann übersetzen wir sie mit 'heilig'. Aber dieses 'heilig' ist dann erst die allmähliche ethische Schematisierung und Auffüllung eines eigentümlichen ursprünglichen Gefühls-

reflexes, der an sich selber gegen das Ethische auch indifferent sein und für sich erwogen werden kann. Und in den Anfängen der Entwicklung dieses Momentes bedeuten alle jene Ausdrücke fraglos etwas ganz anderes als das Gute. Das ist von heutiger Exegese wohl allgemein zugestanden. Man erklärt es mit Recht für eine rationalistische Umdeutung, wenn qadosch mit Gut interpretiert wird. — Es gilt also, für dieses Moment in seiner Vereinzelung einen Namen zu finden, der erstens es in seiner Besonderheit festhält, und der zweitens ermöglicht, die etwaigen Unterarten oder Entwicklungsstufen desselben mit zu befassen und mit zu bezeichnen. Ich bilde hierfür zunächst das Wort: das *Numinöse*, (wenn man von omen ominös bilden kann, dann auch von numen numinös), und rede von einer eigentümlichen numinosen Bewertungskategorie und einer numinosen Gemütsstimmtheit, die allemal da eintritt, wo jene angewandt ist. Das ist vollkommen sui generis ist, so ist sie wie jedes primäre und elementare Datum nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar. Man kann dem Hörer zu ihrem Verständnis nur dadurch helfen, daß man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemütes zu leiten, wo sie ihm dann selber sich regen, entspringen und bewußt werden muß. Man kann dieses Verfahren unterstützen, indem man ihr Ähnliches oder auch ihr charakteristisch Entgegengesetztes, das in anderen, bereits bekannten und vertrauten Gemütsfären vorkommt, angibt und dann hinzufügt: 'Unser X. ist dieses nicht, ist aber diesem verwandt, jenem entgegengesetzt. Wird es dir nun nicht selber einfallen?' Das heißt: unser X. ist nicht im strengen Sinne lehrbar sondern nur anregbar, erweckbar — wie alles, was 'aus dem Geiste' kommt.



Kapitel 3.

Die Momente des Numinosen.

Das 'Kreaturgefühl' als erste Reflexwirkung des Numinosen im Selbstgefühl.

Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen.

Wer das nicht kann oder solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten, nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertätsgefühle, Verdauungsstockungen oder auch Sozialgefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig, Religionspsychologie zu treiben. Er ist entschuldigt, wenn er für sich versucht, mit den Erklärungsprinzipien, die er kennt, soweit zu kommen, wie er kann, und sich 'Ästhetik' als sinnliche Lust und 'Religion' als eine Funktion geselliger Triebe und sozialen Wertens oder noch primitiver zu deuten. Aber der Ästhetiker, der seinerseits das Besondere des ästhetischen Erlebens in sich selber durchmacht, wird seine Theorien dankend ablehnen, und der Religiöse noch mehr.

Wir fordern weiter auf, bei Prüfung und Analysierung solcher Momente und Seelenzustände feiernder Andacht und Ergriffenheit möglichst genau auf das zu achten, was sie mit ähnlichen Zuständen etwa nur sittlicher Erhabenheit bei Beschauung einer guten Tat nicht gemein, sondern was sie an Gefühlsinhalten vor ihnen besonderes für sich

haben. Wir stoßen als Christen hier zweifellos zunächst auf Gefühle, die wir in verminderter Stärke auch auf anderen Gebieten kennen: auf Gefühle der Dankbarkeit, des Trauens, der Liebe, der Zuversicht, der demütigen Unterordnung und der Ergebenheit. Aber das erschöpft den frommen Moment keineswegs, und das alles ergibt noch nicht die ganz spezifischen Züge des 'Feierlichen', ergibt noch nicht das Solemnne derseltsamen und nur hier so vorkommenden Ergriffenheit. Ein sehr bemerkenswertes Element solchen Erlebnisses hat Schleiermacher glücklich herausgegriffen: das Gefühl der 'Abhängigkeit'. Aber zweierlei ist an dieser seiner bedeutenden Entdeckung auszusetzen. Das von ihm eigentlich gemeinte Gefühl ist seiner spezifischen Qualität nach nicht Abhängigkeitsgefühl im 'natürlichen' Sinne des Wortes, nämlich so, wie es auch auf anderen Gebieten des Lebens und Erlebens vorkommen kann als Gefühl eigener Unzulänglichkeit, Ohnmacht und Bestimmtheit durch Verhältnisse der Umgebung. Es hat mit solchen Gefühlen wohl eine Analogie, kann darum durch sie analogisch bezeichnet werden, kann durch sie 'erörtert' werden, und durch sie kann auf die Sache selber hingewinkt werden, damit sie dann selber durch sich selber fühlbar werde. Aber die Sache selber ist zugleich qualitativ auch wieder anders als solche Analoggefühle. Schleiermacher unterscheidet ja selber das Gefühl frommer Abhängigkeit von allen anderen Abhängigkeitsgefühlen. Aber doch nur als das 'schlechthinnige' von bloß relativen. Er unterscheidet es also nur durch den Grad, nicht durch eine besondere Qualität. Er übersieht, daß es eigentlich doch nur eine nächstgelegene Analogie zur Sache selber ist, wenn wir es Abhängigkeitsgefühl nennen. — Findet man jetzt wohl durch solche Vergleichung und Entgegensetzung bei sich selber, was ich zu sagen meine aber durch anderes nicht

ausdrücken kann, eben weil es ein primäres und elementares, darum nur durch sich bestimmbares psychisches Datum ist? Vielleicht kann ich nachhelfen durch ein wohlbekanntes Beispiel, in welchem sich grade das Moment, von dem wir hier reden, sehr drastisch geregt hat. Als Abraham in 1. Mos. 18, 27 mit Gott zu reden wagt über das Los der Sodomiter, spricht er:

Ich habe mich unterwunden mit dir zu reden, ich, der ich Erde und Asche bin.

Das ist sich selber bekennendes 'Abhängigkeitsgefühl', das doch noch viel mehr und zugleich etwas anderes ist als Abhängigkeitsgefühle. Ich suche nach einem Namen für die Sache und nenne es *Kreaturgefühl*, das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist.

Man sieht leicht, daß auch dieser Ausdruck nichts weniger gibt als eine begriffliche Aufklärung der Sache. Denn worauf es ankommt, ist nicht bloß das, was der neue Name allein ausdrücken kann, das Moment des Versinkens und der eigenen Nichtigkeit gegenüber einem schlechthin Übermächtigen überhaupt, sondern gegenüber einem solchen Übermächtigen. Und dies Wie ist eben unsagbar, und angebbar nur durch den eigentümlichen Ton und Gehalt der Gefühlsreaktion selber, die man selber in sich erleben muß.

Der andere Fehler¹ der Bestimmung Schleiermachers ist, daß er überhaupt nur eine Kategorie religiöser Selbstwertung (nämlich Abwertung) entdeckt und durch sie den eigentlichen Inhalt des religiösen Gefühles bestimmen will. Unmittelbar und in erster Hinsicht wäre das religiöse Gefühl nach ihm ein Selbst-Gefühl, ein Gefühl einer eigen-

¹ Von einem dritten wird später noch zu reden sein.

tümlichen Bestimmtheit meiner selbst, nämlich meiner Abhängigkeit. Erst durch einen Schluß, indem ich nämlich hierzu eine Ursache außer mir hinzudenke, würde man nach Schleiermacher auf das Göttliche selber stoßen. Das ist nun völlig gegen den psychologischen Tatbestand. Das 'Kreaturgefühl' ist vielmehr selber erst subjektives Begleitmoment und Wirkung ist, gleichsam der Schatten eines anderen Gefühls-Momentes, welches selber zweifellos zuerst und unmittelbar auf ein Objekt außer mir¹ geht. Das aber ist eben das *Numinose*. Nur wo das numen als praesens erlebt wird, wie

¹ Das ist eine so klare Erfahrungstatsache, daß sie sich den Psychologen als erste bei der Analyse des religiösen Ergebnisses aufdrängen muß. In seinem Buche: *Die Religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* (deutsch von Wobbermin², S. 46) sagt William James, als er die Entstehung der griechischen Göttervorstellungen streift, fast naiv:

'Auf die Frage nach dem Ursprunge der griechischen Götter haben wir hier nicht einzugehen. Aber die ganze Reihe unserer Beispiele führt uns ungefähr zu folgendem Schlusse: Es ist, als wenn im menschlichen Bewußtsein die Empfindung von etwas Realem, ein Gefühl von etwas wirklich Vorhandenem, eine Vorstellung von etwas objektiv Existierendem lebte, die tiefer und allgemeingiltiger ist, als irgend eine der einzelnen und besonderen Empfindungen, durch welche nach der Meinung der heutigen Psychologie die Realität bezeugt wird'.

Da ihm von seinem empiristischen und pragmatistischen Standpunkte aus der Weg zur Anerkennung von Erkenntnisanlagen und Ideen Grundlagen im Geiste selber verbaut ist, so muß er dann zu etwas seltsamen und mysteriösen Hypothesen greifen, um dieses Faktum zu erklären. Das Faktum selber aber faßt er klar auf und ist Realist genug, um es nicht wegzudeuten. — Zu einem solchen 'Realitätsgeföhle' aber, als erstem und unmittelbarem Datum, zu dem Geföhle eines objektiv gegebenen Numinosen ist dann das 'Abhängigkeitsgeföhle' eine erst nachfolgende Wirkung, nämlich eine Abwertung des Subjektes hinsichtlich seiner selbst.

im Falle Abrahams, oder wo ein Etwas numinosen Charakters gefühlt wird, oder wo das Gemüt von sich aus ihm sich zuwendet, also erst infolge einer faktischen Anwendung der Kategorie des Numinosen kann als sein Begleitgefühl das Kreaturgefühl im Gemüt entstehen.

Was und wie aber ist nun dieses — objektiv, außer mir gefühlte — Numinose selber?



Kapitel 4.

Mysterium tremendum.

Angebbar wird es nur sein, so sagten wir, durch seinen besonderen Gefühlsreflex im Gemüte. 'Es ist so, daß es ein menschliches Gemüt mit der und der Gestimmtheit ergreift und bewegt'. Diese 'die und die' Gestimmtheit müssen wir versuchen anzudeuten, indem wir sie wieder durch Analogien und Entgegensetzungen verwandter Gefühle und durch symbolisierende Ausdrücke zugleich anklingen zu lassen versuchen.

Betrachten wir das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühlsregung, sofern sie noch mehr ist als Heilsglaube, Vertrauen oder Liebe, dasjenige, das auch in uns zeitweilig, ganz abgesehen von diesen Begleitern, das Gemüt mit fast sinnverwirrender Gewalt erregen und erfüllen kann, verfolgen wir es durch Mit- und Nachgefühl, durch Einfühlen, bei anderen um uns her, in starken Ausbrüchen des Frommseins und seinen Stimmungsäußerungen, in der Feierlichkeit und Gestimmtheit von Riten und Kulturn, in dem, was um religiöse Denkmäler, Bauten, Tempel und Kirchen wittert und schwebt, so kann sich uns als Ausdruck der Sache nur einer nahe legen: das *mysterium tremendum*. Das Gefühl davon kann mit milder Flut das Gemüt durchziehen in der Form schwebender, ruhender Stimmung versunkener Andacht. Es kann so übergehen in eine kontinuier-

liche Gestimmtheit der Seele, die lange fortwährt und nachzittert, bis sie endlich abklingt und die Seele wieder im Profanen ist. Es kann auch mit Stößen und Zuckungen plötzlich aus der Seele hervorbrechen. Es kann zu seltsamen Aufgeregtheiten, zu Rausch, Verzückung und Ekstase führen. Es hat seine wilden und dämonischen Formen. Es kann zu fast gespenstischem Grausen und Schauder herabsinken. Es hat seine rohen und barbarischen Vorstufen und Äußerungen und es hat seine Entwicklung ins Feine, Geläuterte und Verklärte. Es kann zu dem stillen demütigen Erzittern und Verstummen der Kreatur werden vor dem — ja wovor? Vor dem, was im unsagbaren *Geheimnis* über aller Kreatur ist.

Es leuchtet gleich wieder sofort ein, daß auch hier unser Versuch einer Bestimmung durch einen Begriff wieder nur rein negativ ist. Mysterium benennt begrifflich nichts weiter als das, wobei man 'die Augen zu hat', das Verborgene, nicht Offenkundige, nicht Begriffene und Verstandene, nicht Alltägliche, nicht Vertraute, ohne dieses selber näher zu bezeichnen nach seinem Wie. Gemeint ist damit aber etwas schlechterdings Positives. Sein Positives wird erlebt rein in Gefühlen. Und diese Gefühle können wir uns erörternd auch wohl verdeutlichen, indem wir sie gleichzeitig zum Anklingen bringen.

1. Das Moment des 'tremendum'.

Auf das positive Wie der Sache weist zunächst das Beiwort tremendum. Tremor ist an sich nur Furcht: ein wohlbekanntes 'natürliches' Gefühl. Es dient uns hier als nächstgelegene aber selber doch nur analogische Bezeichnung für eine ganz spezifische Gefühlsreaktion, die zwar Ähnlich-

keit hat mit der Furcht und darum durch sie analogisch angedeutet werden kann, die aber selber noch ganz etwas anderes ist als Sichfürchten. Für sie gibt es in einigen Sprachen Ausdrücke, die teils ausschließlich, teils vornehmlich die 'Furcht', die mehr als Furcht ist, bezeichnen. Zum Beispiel *hiq'disch* = heiligen im Hebräischen. Eine Sache 'heiligen in seinem Herzen' heißt, sie durch Gefühle einer eigentümlichen, mit anderen Scheuen nicht zu verwechselnden Scheu auszeichnen, heißt, sie bewerten durch die Kategorie des Numinosen. Aber das alte Testament ist überhaupt reich an parallelen Ausdrücken für dieses Gefühl. Besonders merkwürdig ist hier die *emät Jahveh*, der 'Gottesschrecken', den Jahveh ausströmen, ja senden kann, fast wie einen Dämon, der den Menschen lähmend in die Glieder fährt und der ganz verwandt ist dem *δαίμα πανικόν* der Griechen. Man vergleiche Ex. 23, 27:

Einen Gottesschrecken werde ich vor dir hersenden und alle Völker, unter die du kommst, in Verwirrung bringen.

Oder Hiob 9, 34; 13, 21. Das ist ein Schrecken voll innerem Grauen, wie es nichts Geschöpfliches, auch nicht das Bedrohlichste und Übermächtigste einflößen kann. Es hat etwas vom 'Gespenstischen' an sich. Das Griechische hat hier sein *σεβαστός*. Es war den alten Christen deutlich fühlbar, daß der Titel *σεβαστός* keiner Kreatur, auch dem Kaiser nicht zukomme, daß es eine numinose Bezeichnung war, und daß man Abgötterei trieb, wenn man einen Menschen durch die Kategorie des Numinosen bewertete, indem man ihn *σεβαστός* nannte. Das Englische hat sein 'awe', das nach seinem tieferen und speziellerten Sinne ungefähr auf unseren Gegenstand geht¹. Im Deutschen haben wir das 'Heiligen' dem

¹ Vergleiche auch: 'he stood aghast'.

Sprachgebrauche der Schrift nur nachgebildet. Einen eigenen, selbstgewachsenen Ausdruck haben wir für die höhere, reifere Form dessen, was hier gemeint ist, im Deutschen nicht. Wohl aber für die roheren und niederen Entwicklungsstufen dieses Gefühles. Nämlich unser 'Grausen', auch unser 'Schauer' und 'schauervoll'. Und 'Erschauern' z. B. 'Erschauern in Andacht' bringt uns doch auch das Höhere ziemlich rein zum Anklingen. (Ein derberer, volkstümlicher Ausdruck für die niederen Formen ist das 'Gruseln' und das 'Gräsen'. In ihm und eigentlich auch in 'gräßlich' wird das numinose Moment sehr bestimmt gemeint und bezeichnet). Ich habe seinerzeit in meiner Auseinandersetzung mit Wundts Animismus für die Sache den Terminus 'die Scheu' vorgeschlagen, wobei das Besondere, nämlich das Numinose, dann allerdings nur in den Gänsefüßchen steckt. Oder auch die 'religiöse Scheu'. Ihre Vorstufe ist die 'dämonische' Scheu (= panischer Schrecken) mit ihrem apokryphen Absenker, der 'gespenstischen Scheu'. Und in dem Gefühle für das 'Unheimliche'¹ hat sie ihre erste Regung. Von ihm und seinem ersten Durchbruche in den Gemütern der Urmenschheit ist alle religionsgeschichtliche Entwicklung ausgegangen. In ihm wurzeln 'Dämonen' wie 'Götter' und was sonst die 'mythologische Apperzeption' oder die 'Fantasie' an Objektivationen desselben hervorbrachte. Und ohne dasselbe als ersten, qualitativ eigentümlichen, aus anderem nicht ableitbaren Grundfaktor und Grundtrieb des ganzen religionsgeschichtlichen Prozesses anzuerkennen, sind alle animistischen, magischen und völkerpsychologischen Erklärungen der Entstehung der Religion von vornherein

¹ Uncanny.

auf Irrwegen und führen am eigentlichen Problem vorbei¹.

Wenn Luther sagt, daß der natürliche Mensch Gott nicht fürchten könne, so ist das nicht nur, auch psychologisch angesehen, völlig richtig, sondern es ist noch hinzuzusetzen, daß der natürliche Mensch sich nicht einmal im eigentlichen Sinne des Wortes grauen kann. Denn Grauen ist nicht natürliche, gewöhnliche Furcht, sondern selber schon ein erstes Sich-Erregen und Wittern des Mysteriösen, wenn auch in noch so roher Form, ein erstes Werten nach einer Kategorie, die nicht im übrigen, gewöhnlichen, natürlichen Bereiche liegt und nicht auf Natürliches geht, und ist nur dem möglich, in welchem eine eigentümliche, von den 'natürlichen' bestimmt verschiedene Anlage des Gemütes wach geworden ist, die sich zunächst nur zuckend und roh genug äußert, aber auch als solche schon auf eine völlig eigene, neue Erlebens- und Wertungsfunktion des menschlichen Geistes deutet.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei den ersten, primitiven und rohen Äußerungen dieser numinösen Scheu.

¹ Vgl. meinen Aufsatz in Theologische Rundschau 1910, Heft 1 ff. über „Mythus und Religion in Wundts Völkerpsychologie“, und in Deutsche Literaturzeitung, 1910, Nr. 38. Ich finde in den neueren Untersuchungen, besonders von Marett und Söderblom, eine sehr erfreuliche Bestätigung meiner dort gemachten Behauptungen. Zwar den völlig eigenartigen, zu allen 'natürlichen' Gefühlen in qualitativem Unterschiede stehenden Charakter der 'Scheu' bemerken beide noch nicht mit der vollen Schärfe, die hier für den Psychologen nötig ist. Aber besonders Marett kommt der Sache auf Haaresbreite nahe. Man vergleiche seine mit Recht als bahnbrechend bezeichneten Untersuchungen in R. R. Marett, the threshold of Religion, London, 1909. Und N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig, 1915. Und zu letzterem meine Besprechung in Theol. Literaturzeitung, Januar 1915.

Sie ist das eigentlich charakterisierende Merkmal für die sogenannte 'Religion der Primitiven' in der Form der 'dämonischen Scheu' als eine naive, rohe und erste Regung. Sie und ihre Fantasiegebilde werden später überwunden und ausgetrieben durch die höheren Stufen und Entwicklungsformen eben des geheimnisvollen Triebes, der sich in ihnen zum ersten Male und noch roh erregt, nämlich des numinosen Gefühles. Aber auch wo dieses Gefühl längst zu seinem höheren und reineren Ausdrucke gelangt ist, können seine Primitiv-Erregungen immer wieder ganz naiv aus der Seele brechen und neu erlebt werden. Das zeigt sich in der Gewalt und dem Reiz, den auch auf hohen Stufen der allgemeinen Gemütsbildung immer wieder das 'Grausen' in den 'Spuk'- und 'Gespenster'-Erzählungen hat. Merkwürdig ist, daß diese eigentümliche Scheu vor dem 'Unheimlichen' auch eine völlig eigentümliche, bei natürlicher Furcht und Schrecken niemals so vorkommende körperliche Reaktion hervorbringt: 'Es lief ihm eiskalt durch die Glieder', 'mir lief eine Gänsehaut über den Rücken'. Diese Gänsehaut ist etwas 'Übernatürliches'. Und wer imstande ist zu schärferer seelischer Analyse, muß sehen, daß sich solche 'Scheu' durchaus nicht nur durch Grad und Intensität von natürlicher Furcht unterscheidet. Sie kann so stark sein, daß sie durch Mark und Bein geht, daß sich die Haare sträuben und die Glieder schlottern. Aber sie kann auch in ganz leichter Regung und als kaum bemerkte und flüchtige Anwandlung des Gemütes auftreten. Sie hat nichts zu tun mit Intensität. Und keine natürliche Furcht geht durch bloße Intensierung in sie über. Ich kann über die Maßen voller Furcht, Angst, Schrecken sein, ohne daß auch nur eine Spur vom Gefühle des 'Unheimlichen' darin liegt. — Wir würden hier klarer sehen, wenn

die Psychologie im allgemeinen entschiedener versuchen würde, die 'Gefühle' auf Qualitäts-Unterschiede zu untersuchen und darnach zu sortieren. Immer noch hindert uns hier die allzugrobe Einteilung in 'Lust' und 'Unlust' überhaupt. Auch die 'Lüste' unterscheiden sich keineswegs nur als Grade der Intensität. Sie lassen sich scharf sondern nach spezifischen Unterschieden. Es sind spezifisch andere Zuständlichkeiten, ob sich die Seele befindet in Lust, oder in Vergnügen, in Freude, in ästhetischer Wonne, in ethischer Erhabenheit und endlich in religiöser Seligkeit des Andachtserlebnisses. Solche Zustände haben zwar Analogien und Ähnlichkeiten unter einander und darum lassen sie sich unter einen gemeinsamen Klassen-Begriff bringen, der sie als Klasse gegen andere Klassen seelischer Funktionen abhebt. Aber dieser Klassenbegriff macht die unterschiedenen Species nicht zu bloßen Gradverschiedenheiten derselben Sache, ja er dient nicht einmal dazu, das 'Wesen' jedes Einzelnen, unter ihm Befassten zu verdeutlichen.

Himmelweit ist das Gefühl des Numinosen auf seiner Vollendungsstufe verschieden von dem der bloßen dämonischen Scheu. Aber seine Herkunft und Verwandtschaft verleugnet es nicht, auch nicht auf seiner höchsten Stufe. Das 'Grauen' kehrt hier wieder in der unendlich geadelten Form jenes tiefst innerlichen Erzitterns und Verstummens der Seele bis in ihre letzten Wurzeln hinein. Es packt auch im christlichen Kult in voller Gewalt das Gemüt bei den Worten: 'heilig, heilig, heilig'. Es bricht aus in Terstegens Liede:

Gott ist gegenwärtig.
Alles in uns schweige
Und sich innigst vor Ihm beuge.

Es hat sein Sinnverwirrendes verloren, aber nicht sein unsagbar Befangendes. Es ist mystisches Erschauern, und es

löst als Begleitreflex im Selbstgefühl das beschriebene Krea-
turgefühl aus, das das Gefühl ist eigener Nichtigkeit, eigenen
Versinkens gegenüber dem erlebten Schauervollen selber.

Indem das Gefühlsmoment des numinosen tremor auf
das numinose Objekt bezogen wird, ergibt sich eine
'Eigenschaft' des numen, die in unseren heiligen Texten eine
wichtige Rolle spielt und durch ihre Rätselhaftigkeit und
Unfaßbarkeit den Exegeten wie den Dogmatikern viel
Schwierigkeiten gemacht hat. Das ist die $\delta\rho\gamma\eta$, der Zorn
Jahveh's, der im neuen Testament als $\delta\rho\gamma\eta$ Θεοῦ wieder-
kehrt. Er hat seine deutliche Analogie in der in vielen
Religionen vorkommenden Vorstellung von der geheimnis-
vollen 'ira deorum'. (Wenn man das indische Pantheon
durchwandert, so scheint es hier Götter zu geben, die über-
haupt ganz aus solcher $\delta\rho\gamma\eta$ gemacht sind, aber auch die
hohen Gnadengötter Indiens haben neben ihrer gütigen sehr
häufig ihre 'Zorn'-Form). Das Seltsame am 'Zorn Jahveh's'
ist schon immer aufgefallen. Zunächst ist nun an manchen
Stellen des Alten Testaments handgreiflich, daß dieser
'Zorn' von Haus aus nichts mit sittlichen Qualitäten zu tun
hat. Er 'entbrennt' und äußert sich rätselhaft, 'wie eine
verborgene Naturkraft' pflegt man wohl zu sagen, wie ge-
speicherte Elektrizität, die sich auf den entlädt, der ihr zu
nahe kommt. Er ist 'unberechenbar' und 'willkürlich'. Er
muß dem, der nur gewöhnt ist, die Gottheit nach ihren ratio-
nalen Prädikaten zu denken, vorkommen wie Laune und
Willkürleidenschaft, eine Auffassung, die die Frommen des
Alten Bundes sicher mit Nachdruck zurückgewiesen haben
würden. Denn ihnen erscheint sie keineswegs als eine Minde-
rung, sondern als ein natürlicher Ausdruck und ein Moment
der 'Heiligkeit' selber, und als ein ganz unaufhebliches.
Und ganz mit Recht. Denn diese $\delta\rho\gamma\eta$ ist garnichts anderes

als das 'tremendum' selber, nur aufgefaßt und ausgedrückt durch eine naive Analogie aus dem natürlichen Gebiete, nämlich aus dem menschlichen Gemütsleben, und zwar durch eine höchst drastische und treffende Analogie, die als solche immer ihren Wert behält und auch uns beim Ausdruck des religiösen Gefühles noch ganz unvermeidlich ist. Es ist ganz zweifellos, daß auch das Christentum 'vom Zorne Gottes' zu lehren habe, trotz Schleiermachers und Ritschl's Protest.

Dabei ist wieder sogleich einleuchtend, daß wir es bei diesem Wort nicht mit einem eigentlichen, verständigen 'Begriffe' zu tun haben sondern nur mit einem Begriffs-Analogen, einem Ideogramm eines eigentümlichen Gefühlsmomentes im religiösen Erleben, eines solchen aber, das seltsam *abdrängenden* mit Scheu erfüllenden Charakters ist und durchaus die Kreise derer stört, die nur Güte, Milde, Liebe, Vertraubarkeit und im allgemeinen nur Momente der Welt-Zugekehrtheit im Göttlichen anerkennen wollen. Die Rationalisierung dieser, wie man fälschlich zu sagen pflegt, 'naturhaften', in Wahrheit vielmehr durchaus unnaturhaften, nämlich numinosen *δεργῆ* besteht in ihrer *Auffüllung* mit den rational-ethischen Momenten der Gerechtigkeit in Vergeltung und Strafe für sittliche Verfehlung. Aber man achte darauf, daß die biblische Vorstellung stets eine Synthese aus dem Ursprünglichen und dem Auffüllenden bleibt. Fühlbar zuckt und leuchtet im 'Zorn Gottes' immer das Irrationale und gibt ihm einen Schrecken, den der 'Natürliche' nicht zu fühlen vermag.

Neben dem 'Zorn' oder 'Grimm' Jahvehs steht als verwandter Ausdruck der 'Eifer Jahvehs'. Und auch der Zustand des 'Eiferns um Jahveh' ist ein numinoser Zustand, der noch auf den, der in ihm weilt, Züge des *tremendum* überträgt.

2. Das Moment des Übermächtigen ('majestas').

Man kann das bisher vom tremendum Entwickelte zusammenfassen in das Ideogramm 'schlechthinnige Unnahbarkeit'. Man fühlt gleich, daß noch ein Moment hinzukommen muß, um es ganz zu erschöpfen: das Moment von 'Macht', 'Gewalt', 'Übergewalt', 'schlechthinniger Übergewalt'. Wir wollen hierfür als terminus 'majestas' wählen. Umso eher als selbst in 'Majestät' auch für unser Sprachgefühl noch eine leise, letzte Spur des Numinosen nachzittert. Das Moment des tremendum ist uns dann voller wiedergebbar als 'tremenda majestas'. Das Moment der majestas kann lebhaft erhalten bleiben, wo das erste Moment, das der Unnahbarkeit, zurücktritt und abklingt, wie es z. B. in der Mystik geschehen kann. Besonders auf dieses Moment der schlechthinnigen Übermacht, dieser 'majestas', bezieht sich als sein Schatten und subjektiver Reflex jenes 'Kreaturgefühl', das als Kontrast zu dem objektiv gefühlten Übermächtigen als Gefühl eigenen Versinkens, Zunichtewerdens, Erde, Asche und Nichts Seins sich verdeutlicht und sozusagen das numinose Rohmaterial für das Gefühl der religiösen 'Demut' ist.

Auch hier ist noch einmal auf Schleiermachers Ausdruck der Sache als Abhängigkeitsgefühl zurückzukommen. Wir tadelten schon oben, daß er dabei zum Ausgange macht, was selber erst Reflex und Wirkung ist, und das Objektive erst durch einen Schluß erreichen will von dem Schatten aus, den es in das Selbstgefühl wirft. Hier aber müssen wir noch etwas anderes anfechten. Mit 'Sich abhängig fühlen' meint Schleiermacher nämlich 'Sich bedingt fühlen', und entwickelt darum dieses Moment der 'Abhängigkeit' ganz logisch in seinen Paragrafen von 'Schöpfung und Erhaltung'. Das

Korrelat zur 'Abhängigkeit' wäre auf Seiten der Gottheit die Kausalität, nämlich Allursächlichkeit und Allesbedingtheit. Das aber liegt zunächst garnicht im unmittelbaren 'frommen Gefühle' so, wie wir es im Momente der Andacht auffassen und analysieren, drin. Das gehört vielmehr durchaus auf die rationale Seite der Gottesidee, läßt sich in Begriffen scharf entwickeln und hat einen ganz anderen Quell seines Ursprunges. Die 'Abhängigkeit', die in Abrahams Worten sich ausdrückt, ist nicht die der Geschaffenheit sondern die der Geschöpflichkeit, ist Ohnmacht gegenüber der Übermacht, ist eigene Nichtigkeit. Und die 'majestas' und das 'Erd und Asche sein', von dem hier die Rede ist, führt, sobald die Spekulation sich ihrer bemächtigt, auf eine ganz andere Vorstellungsreihe als auf die Ideen von Schöpfung und Erhaltung. Sie führt zur 'annihilatio' des Selbst auf der einen Seite und zu der Allein- und Allrealität des Transzendenten auf der anderen Seite, wie sie der Mystik charakteristisch sind. Denn in fast allen Formen der Mystik, so verschieden sie auch inhaltlich unter einander sind, begegnen wir als einem ihrer allgemeinsten Hauptzüge der Abwertung des 'Selbst', die in deutlicher Ähnlichkeit die Selbst-Abwertung Abrahams wiederholt, nämlich die Wertung des Selbst und des Ich als des nicht vollkommen wirklichen, wesentlichen oder als des völlig nichtigen, und diese Abwertung wird dann zu der Forderung, sie gegenüber dem angeblich falschen Wahn der Selbstheit praktisch zu vollziehen und so das Selbst zu annihilare. Und sie führt andererseits zu der Wertung des transzendenten Beziehungsobjektes als des schlechthin durch Seinsfülle Überlegenen, dem gegenüber das Selbst sich eben in seinem Nichts fühlbar wird: 'Ich nichts, Du alles!' Von einem Kausalverhältnis ist hier nicht die Rede. Nicht ein Gefühl

schlechthinniger Abhängigkeit (meiner selbst als gewirkten¹ sondern ein Gefühl schlechthinniger Überlegenheit (des andern) ist hier der Ausgang der Spekulation, die, wo sie sich durch ontologische Termini vollzieht, (die häufig nur aus der 'Wissenschaft' entlehnt sind), dann die 'Macht'-Fülle des tremendum in 'Seins'-Fülle abwandelt².

Mystik ist (einerlei wie sie geschichtlich entsteht: historisch-genetische Ableitung ist nicht Wesensdeutung) ihrem Wesen nach allerorten Höchstspannung und Überspannung der irrationalen Momente in der Religion, und wenn sie als solche verstanden wird, wird sie verständlich. Es können dabei verschiedene Momente des Irrationalen verschieden betont sein und andere gegen die betonten zurücktreten, und darnach macht sich der Charakter der Mystik verschieden. Das hier Analytierte aber ist ein überall in der Mystik wiederkehrendes Moment und es ist nichts anderes als das höchstgespannte und überspannte 'Kreaturgefühl', wobei dieser Ausdruck nicht besagen soll 'Geschaffenheitsgefühl', sondern 'Geschöpflichkeitsgefühl', das heißt Gefühl der Geringheit alles dessen, was Kreatur ist, gegenüber dem, was über aller Kreatur ist.

Aller Mystik ist charakteristisch die — gradweis verschieden vollzogene — *Identifikation* mit dem Transzendenten. Diese Identifikation hat noch ihre besondere Quelle, die hier nicht mit erwogen ist und in Momenten entspringt, von denen besonders zu handeln wäre. Aber

¹ Das würde ja grade auf Realität des Selbst führen!

² Vergleiche in C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Seite 144 f.:

Der Mensch versinkt und verschmilzt in sein eigenes Nicht und seine Kleinheit. Je klarer und bloßer ihm die Größe Gottes einleuchtet, um so kenntlicher wird ihm seine Kleinheit und Gottes Milde.

Identifikation allein ist noch nicht Mystik, sondern Identifikation mit dem an Macht und Realität schlechthin überlegenen, zugleich ganz irrationalen Etwas. Und dieses Moment der Sache finden wir hier. Récéjac ist in seinem *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* (Paris, 1897) hierauf aufmerksam geworden. Er schreibt auf Seite 90:

Le mysticisme commence par la crainte, par le sentiment d'une domination universelle, invincible, et devient plus tard un désir d'union avec ce qui le domine ainsi.

Und sehr anschauliche Beispiele hierfür aus gegenwärtigem religiösen Erleben finden sich in W. James, S. 53:

Die vollkommene Stille der Nacht erschauerte in feierlichem Schweigen. Die Dunkelheit umschloß eine Erscheinung, die um so stärker empfunden wurde, als sie nicht gesehen ward. Ich konnte an Gottes Gegenwart ebensowenig zweifeln wie an der meinigen. Ja, ich fühlte mich, wenn das möglich ist, als der weniger reale von uns beiden.

Betreffs des Verhältnisses zu den 'Identifikationsgefühlen' der Mystik ist dieses Beispiel besonders lehrreich, weil das hier erzählte Erlebnis selber im Begriffe war, darin überzugehen. Kurz vorher heißt es:

Ich war allein mit ihm . . . Ich suchte ihn nicht, aber ich empfand die vollkommene Vereinigung meines Geistes mit dem seinigen.

Vgl. auch das Erlebnis auf S. 56:

Ich hatte die Empfindung, als hätte ich mein eigenes Selbst verloren . . .

3. Das Moment des 'Energischen'.

Endlich aber befassen die Momente des tremendum und der majestas noch ein drittes Moment mit in sich, das ich die *Energie* des Numinosen benennen möchte. Es ist besonders in der 'ἔργη' lebhaft fühlbar und zieht überall die symbolischen Ausdrücke von Lebendigkeit, Leidenschaft, affektvolles Wesen, von Wille, Kraft, Bewegung¹, Erregtheit, Tätigkeit, Drang an sich. Diese Züge kehren typisch

¹ Die *mobilitas dei* bei Laetanz.

wieder von den Stufen des Dämonischen an bis hin zur Vorstellung des 'lebendigen' Gottes. Es ist das Moment, das überall am meisten und am stärksten den Widerspruch gegen den 'filosofischen' Gott bloß rationaler Spekulation und Definition geweckt hat. Wo man es ins Feld führte, haben es die 'Filosofen' immer als 'Anthropomorfismus' verurteilt. Mit Recht, soferne seine Verteidiger selber zumeist den bloß analogischen Charakter ihrer Termini, die sie der menschlichen Gemütssphäre entlehnten, verkannt haben. Mit Unrecht, sofern doch trotz dieses Fehlers ein echtes, nämlich ein irrationales Moment des Θεός richtig gefühlt wurde und Religion selber gegen ihre Rationalisierung in Schutz genommen wurde. Denn wo immer man für den 'lebendigen' Gott und für Voluntarismus gestritten hat, stritten Irrationalisten gegen Rationalisten, wie Luther gegen Erasmus. Und Luthers 'omnipotentia dei' in seinem 'De servo arbitrio' ist nichts anderes als die Verbindung der majestas als schlechthinniger Überlegenheit mit dieser 'Energie' als des rastlos und restlos Drängenden, Tätigen, Bezwingenden, Lebendigen. Auch in der Mystik lebt dies Energische sehr stark, wenigstens in der 'voluntaristischen', in der Liebesmystik. In der aufzehrenden Glut der Liebe, deren andringende Gewalt der Mystiker kaum erträgt, die ihn zerdrückt und die er bittet, zu mildern, damit er nicht selber vergehe, kehrt es drastisch wieder. Und in diesem Andringenden hat diese 'Liebe' noch ihre fühlbare Verwandtschaft mit der zehrenden, sengenden ὄργη selber: es ist die gleiche *Energie*, nur anders gewendet. 'Die Liebe — sagt ein Mystiker — ist nichts anderes denn gelöschter Zorn'. — Noch in Fichte's Spekulation über das Absolute als den gigantischen, unrastenden Tatendrang, und in Schopenhauers dämonischem 'Willen' kehrt dieses 'Energische' wieder, und

bei beiden mit demselben Fehler, den schon der Mythos begeht: dem nämlich, daß 'natürliche' Prädikate, die nur als Ideogramme für ein ineffabile gebraucht werden dürfen, auf das Irrationale real übertragen und daß Symbole des Gefühlsausdruckes für adäquate Begriffe und für Grundlagen 'wissenschaftlicher' Erkenntnisse genommen werden.



4. Das Moment des Mysteriösen.

Ein begriffener Gott
ist kein Gott.

Terstegen.

'*Mysterium tremendum*' nannten wir das numinose Objekt und wandten uns zunächst zur Bestimmung des — selber nur analogischen — Beiwortes, des *tremendum*, weil seine Analyse leichter ist als die des Hauptbegriffes *mysterium*. Wir müssen jetzt versuchen, auch diesem deutend näher zu kommen. Denn das Moment des *tremendum* ist keine bloße Explikation von 'mysterium' sondern nur sein synthetisches Prädikat. Zwar die Gefühlsreaktionen, die dem einen korrespondieren, fließen uns leicht von selber über in die, die dem anderen korrespondieren. Ja für unser Sprachgefühl ist mit dem Begriffe des 'Mysterium' sein synthetisches Prädikat, das *tremendum*, gemeinhin so fest verbunden, daß man das eine kaum nennen kann, ohne daß auch das andere sogleich mit anklingt. 'Geheimnis' ist leicht von selber schon 'schauervolles Geheimnis'. Aber das muß keineswegs immer sein. Die Momente des *tremendum* und des *mysteriosum* sind in sich bestimmt verschieden, und das Moment des Mysteriösen im Numinosen kann dem des *tremendum* im Gefühlserlebnisse überwiegen, ja so stark in den Vordergrund treten, daß das andere

neben ihm fast abklingt. Das wäre wieder an einigen Formen der Mystik leicht deutlich zu machen. Das eine kann gelegentlich auch für sich ganz allein das Gemüt hinnehmen, ohne daß das andere mit eintritt.

Suchen wir für die ihm eigentümliche Gemütsreaktion nach einem Ausdrucke, so finden wir auch hier zunächst nur einen Namen, der selber durchaus auf eine 'natürliche' Gemütszuständlichkeit geht und deswegen wieder nur analogische Bedeutung hat: das ist etwa 'stupor'. Stupor ist deutlich verschieden von tremor und bedeutet das starre Staunen, das 'völlig auf den Mund geschlagen sein', das absolute Befremden¹. Mysterium, rein natürlich genommen, heißt ja auch zunächst nur Geheimnis im Sinne des Fremdartigen, Unverstandenen und Unerklärten. Insofern ist mysterium selber für das von uns Gemeinte nur ein Analogiebegriff aus der Sphäre des Natürlichen, der sich zur Bezeichnung anbietet eben um einer gewissen Analogie willen, ohne die Sache wirklich zu erschöpfen. Das religiös Mysteriöse ist, um es vielleicht am treffendsten auszudrücken, das 'Ganz andere', das aus der Sphäre des Gewohnten, Verstandenen und Vertrauten und darum 'Heimlichen' schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende, das darum das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende.

¹ Vgl. auch obstupefacere. Noch genauer ist das griechische $\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omicron\varsigma$ und $\theta\alpha\mu\beta\epsilon\lambda\omicron\theta\alpha$. Der Laut $\theta\alpha\mu\beta$ malt den Gemütszustand dieses starren Stannens ausgezeichnet gut. Und die Stelle Mc. 10,32 gibt den Unterschied zwischen den Momenten des 'stupendum' und des 'tremendum' sehr fein an. Andererseits gilt grade vom $\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omicron\varsigma$, was auf S. 28 von der leichten und schnellen Mischung beider Momente gesagt ist, und dann ist $\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omicron\varsigma$ gradezu ein klassischer Terminus für den Edel-Schauer des Numinosen überhaupt. So Mc. 16,5. — Luther übersetzt dann ganz richtig: „Und sie entsetzten sich“.

Das ist wieder schon so auf der niedrigsten Stufe erster primitiver Regung des numinosen Gefühls in der Religion der Primitiven. Nicht, daß man es hier mit 'Seelen', mit kuriosen Entitäten, die man zufälligerweise nicht sehen kann, zu tun habe, wie der Animismus meint, ist auf dieser Stufe das eigentlich Charakteristische. Seelen-Vorstellungen und ähnliche Begriffe sind vielmehr alle erst nachträgliche 'Rationalisierungen', die den Versuch machen, das Rätsel nun doch irgendwie zu deuten, und die dann für das Erlebnis selber immer sogleich auch eine dämpfende, abschwächende Wirkung haben. Aus ihnen geht nicht die Religion sondern die Rationalisierung der Religion hervor, die dann oft endet in so massiver Theorie mit so plausiblen Deutungen, daß das Mysterium gradezu ausgetrieben wird¹. Durchsystematisierter Mythos so gut wie durchgeführte Scholastik sind Auswzungen des religiösen Grundvorganges, die ihn selber zugleich platt walzen und schließlich eliminieren. Das Charakteristische ist vielmehr, auch schon auf der niedrigsten Stufe, wieder nur ein eigentümliches Gefühlsmoment selber: eben der stupor vor einem 'gänzlich Anderen', mag man dann ein solches 'Anderes' einen Geist, einen Dämon, einen Deva oder mag man es überhaupt nicht benennen, mag man zu seiner Deutung und Festhaltung Fantasiegebilde neu erzeugen oder Fantasieerzeugnisse von Fabelwesen, die die fabelnde Fantasie abseits und vor der Regung der dämonischen Scheu schon hervorbrachte, ihnen als Unterlage geben.

Nach Gesetzen, von denen noch zu reden sein wird, wird dies Gefühl des 'Ganz anderen' sich hängen an oder

¹ Vor einer 'begriffenen' Seele graust's einem nicht mehr, wie der Spiritismus beweist. Damit hört sie aber auf, religionspsychologisch interessant zu sein.

okkasionell miterregt werden durch Objekte, die durch sich schon 'natürlich'-rätselhaft sind, befremdend wirken, frappieren, durch befremdliche und auffallende Erscheinungen, Vorgänge und Dinge in der Natur, unter den Tieren, unter den Menschen. Aber auch hier handelt es sich dann um Assoziation eines spezifischen, nämlich eines numinosen Gefühlsmomentes an ein 'natürliches', nicht um eine graduelle Steigerung des letzteren. Es gibt keinen Gradübergang von natürlicher Befremdung zu dämonischer Befremdung. Und für diese hat doch auch der Ausdruck 'Mysterium' erst seinen Vollklang. Man fühlt das vielleicht noch mehr am Adjektivum 'mysteriös' als am Subjektivum Mysterium. Niemand wird von einem Uhrwerk, das er nicht durchschaut, von einer Wissenschaft, die er nicht versteht, ernsthaft sagen: 'Das ist mir 'mysteriös'. Man könnte vielleicht einwenden: mysteriös sei uns das, was für uns schlechthin und in jedem Falle ein Unverstandenes sei und bleibe, während das nur zur Zeit noch nicht Verstandene, prinzipiell aber Verstehbare nur 'problematisch' zu nennen sei. Aber das erschöpft die 'des Ganz'neswegs. Ungreifbar und unbegreifbar ist ~~das~~ war im 'mysteriöse' Objekt nicht nur, weil mein Erkennen ^{dem} ^{gewisse} unaufhebbare Schranken hat sondern weil ich hier auf ein überhaupt 'Ganz anderes' stoße, das durch Art und Wesen meinem Wesen inkommensurabel ist und vor dem ich deshalb in erstarrendem Staunen zurückpralle¹.

¹ Trefflich gibt Augustin dieses erstarren machende Moment des 'Ganz anderen', des 'dissimile', und seinen Gegensatz gegen die rationale Seite des numen, das 'simile', an in Conf. 11, 9, 1:

Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione! Et inhorresco, et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum.

Man kann sich das selbst noch an dem apokryphen Absenker und Zerrbilde des Numinosen, an der Gespensterfurcht, verdeutlichen. Versuchen wir eine Analyse des Gespenstes. Das eigentümliche Gefühlsmoment der 'Scheu' ihm gegenüber haben wir schon oben bezeichnet als das des 'Gruseln' oder 'Gräsens'. Schon das Gruseln trägt offenbar bei zu dem Reize, den Gespenstergeschichten ausüben: sofern nämlich die hernach einsetzende Entspannung und Wiederbefreiung des Gemütes von ihm ein wohliges Behagen auslöst. In dieser Hinsicht ist dann aber eigentlich nicht das Gespenst selber das Lust Gebende sondern der Umstand, daß wir es wieder loswerden. Offenbar genügt das nun aber garnicht, den bestrickenden Reiz der Gespenstergeschichte zu erklären. Des Gespenstes eigentlicher Reiz besteht vielmehr darin, daß es auf die Fantasie durch sich selber ungemein reizend, Interesse und starke Neugier weckend wirkt. Es selber, dieses sonderbare Ding, lockt die Fantasie. Das tut es aber nicht dadurch, daß es 'etwas Langes, Weißes' ist — wie es jemand einmal definiert hat —, oder durch sonst eins der positiven und begrifflicher stupor ikate, die die Fantasie von ihm erfindet, sonderliches 'A₁, daß es ein Ding ist, das ~~es~~ eigentlich gar nicht gibt', ~~was~~ das 'ganz Andere' ist, ein Etwas, das nicht hineingehört in den Kreis unserer Wirklichkeit sondern einer schlechthin anderen, die zugleich ein unbändiges Interesse im Gemüte wirkt.

Was aber in der Karikatur noch erkenntlich ist, gilt in viel stärkerem Sinne vom Dämonischen selber, von dem jene nur ein Absenker ist. Und indem sich auf der Linie des Dämonischen dieses Moment des numinosen Gefühles, dieses Gefühl des 'Ganz anderen' steigert und verdeutlicht, ergeben sich seine höheren Ausgestaltungen, die das numinose Objekt in Gegensatz setzen nicht nur zu allem Ge-

wohnten und Vertrauten, d. h. schließlich zur 'Natur' überhaupt, und es damit zum 'Übernatürlichen' machen, sondern zuletzt zur 'Welt' selbst, und es damit zum 'Überweltlichen' selber erhöhen.

Denn auch das *ἐπέκεινα* der Mystik ist wieder nur Höchst- und Überspannung der irrationalen Momente, die in der Religion schon selber liegen. Die Mystik setzt diese Entgegensetzung des numinosen Objektes als des 'Ganz anderen' fort bis zum Extrem, indem sie sich nicht begnügt, es gegen alles Natürliche und Weltliche zu kontrastieren sondern schließlich gegen das 'Sein' und das 'Seiende' selber. Sie nennt es schließlich 'das Nichts' selbst. Sie meint mit dem Nichts nicht nur das, was durch nichts präzifizabel ist, sondern das schlechthin und qualitativ Andere und Gegensätzliche von allem, was ist und gedacht werden kann. Indem sie aber die Negation, die Kontrastierung, die das einzige ist, was hier der Begriff leisten kann, um das Moment des 'Mysterium' zu fassen, bis zum Paradoxen steigert, wird ihr dann die positive Qualität des Ganz anderen zugleich höchst lebendig im Gefühl, und zwar im Gefühlsüberschwang.

Was aber von dem sonderbaren „Nichts“ unserer Mystiker gilt, das gilt ganz gleichermaßen von dem 'śūnyam' und der 'śūnyatā', von dem 'Leeren' und der 'Leere' der buddhistischen Mystiker. Für denjenigen, der für die Mysteriensprache und die Ideogramme der Mystik die innere Fühlung nicht hat, die Matrix nicht besitzt, aus der jene sich notwendig gebären, muß dieses Trachten nach dem „Leeren“ und „Leerwerden“ ganz ebenso wie das Trachten unserer Mystiker nach dem Nichts und nach dem zu Nichte werden wie eine Art Tollheit erscheinen, und damit das Buddhatum selber wie ein gemütskranker 'Pessimismus'. Aber wie das 'Nichts' so ist das 'Leere' in Wahrheit ein numinoses Ideogramm des 'Ganz Anderen'.

Das 'Übernatürliche' und das 'Überweltliche' sind Bezeichnungen, die aussehen wie positive Prädikate. Und

indem wir sie dem Mysteriösen beilegen, scheint sich das 'Mysterium' seiner anfänglich nur negativen Bedeutung zu entkleiden und zu positiver Aussage zu werden. Das ist nach seiten des Begriffes wieder nur Schein. Denn 'Übernatürlich' und 'Überweltlich' sind ja doch offenbar selber nur negative und exklusive Prädikate inbezug auf Natur und Welt. Richtig aber ist es nach seiten des indertat höchst positiven Gefühlsinhaltes, der nur auch hier wieder nicht explizibel ist. Durch diesen werden uns die Begriffe des Überweltlichen und Übernatürlichen unbesehens zu Bezeichnungen einer eigentümlichen, 'ganz anderen' Realität und Qualität, von deren Eigenart wir etwas fühlen, ohne ihm begrifflich klaren Ausdruck geben zu können.

Kapitel 6.

Numinose Hymnen.

Den Unterschied zwischen nur 'rationaler' Verherrlichung der Gottheit und einer solchen, die auch von dem Irrationalen, dem Numinosen, nach den Momenten des 'tremendum mysterium', ein Gefühl gibt, mag der Vergleich folgender Dichtungen zeigen. Gellert weiß 'die Ehre Gottes aus der Natur' mächtig und prächtig genug zu singen:

Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre,
Ihr Schall pflanzt seinen Namen fort.

Hell, rational und vertraulich ist hier alles bis zu der Schlußstrophe einschließlic:

Ich bin Dein Schöpfer, bin Weisheit und Güte,
Ein Gott der Ordnung und Dein Heil.
Ich bin's! Mich liebe von ganzem Gemüte,
Und nimm an meiner Gnade teil.

Aber so schön dieser Hymnus ist, die 'Ehre Gottes' ist hier doch nicht völlig getroffen. Es fehlt ein Moment, das uns sofort fühlbar wird, wenn wir mit diesem Hymnus den um ein Menschenalter früher von E. Lange auf 'die Majestät Gottes' gedichteten vergleichen:

Vor Dir erbebt der Engel Chor.
Sie schlagen Aug' und Antlitz nieder,
So schrecklich kommst Du ihnen vor.
Und davon schallen ihre Lieder.

Die Kreatur erstarrt
 Vor Deiner Gegenwart,
 Womit ist alle Welt erfüllet.
 Und dieses Äußere weist,
 Unwandelbarer Geist,
 Ein Bild, worein Du Dich verhüllest.
 Dein Lob vermelden immerdar
 Die Cherubim und Serafinen.
 Vor Dir der Ältesten graue Schar
 In Demut auf den Knieen dienen.
 Denn Dein ist Krafft und Ruhm,
 Das Reich und Heiligtum,
 Da mich Entsetzen mir entreiβet.
 Bei Dir ist Majestät,
 Die über alles geht,
 Und heilig, heilig, heilig heißet¹.

Das ist mehr als Gellert. Und selbst hier fehlt noch etwas, das wir im Liede der Serafim in Jes. 6 finden. Trotz seiner 'Erstarrung' singt auch Lange zehn lange Strofen, — die Engel knapp zwei Verse. Und unaufhörlich nennt er Gott Du, — die Engel reden vor Jahveh in der dritten Person.²

Ungewöhnlich reich an numinosem Hymnus und Gebet ist die Liturgie des Jom Kippur, des großen Versöhnungs-

¹ Vgl. A. Bartels: Ein feste Burg ist unser Gott. Deutsch-christliches Dichterbuch, S. 274.

² Indertat, man kann das Höchste nicht immer duzen, und bisweilen überhaupt nicht. Die heil. Terese sagt zu Gott 'Ew Majestät', und die Franzosen gern Vous. Und ganz nahe am Tremendum mysterium des Numinosefi ist Goethe, wenn er am 31. Dez. 1823 zu Eckermann sagt:

Die Leute traktieren den göttlichen Namen, als wäre das unbegreifliche, garnicht auszudenkende höchste Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen. Sie würden sonst nicht sagen: der Herrgott, der liebe Gott, der gute Gott. Wären sie durchdrungen von seiner Größe, sie würden verstummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen.

tages der Juden. Sie ist überschattet vom dreimal heilig der Serafim aus Jes. 6, das öfters wiederkehrt, und sie hat so wundervolle Gebete wie das Ubekën tën pachdekā:

So lasse denn kommen, Jahveh, unser Gott, Deine Furcht über alle Deine Geschöpfe und ehrfürchtiges Bangen (ēmātekāl) vor Dir über alles, was Du erschaffen, daß Dich fürchten alle Deine Geschöpfe und vor Dir sich bücken alle Wesen, und sie alle werden mögen ein Bund, Deinen Willen zu tun von ganzem Herzen, wie wir es erkennen, Jahve, unser Gott, daß die Herrschaft ist bei Dir, die Macht in Deiner Hand und die Kraft in Deiner Rechten und Dein Name erhaben über alles, was Du geschaffen.

Oder das Qādosch attā:

Heilig bist Du und furchtbar (norā) Dein Name, und kein Gott außer Dir, wie geschrieben steht: „Und erhaben ist der Herr Zebaoth im Gerichte und der heilige Gott geheiligt in Gerechtigkeit“.

Auch die herrlichen Lieder Jigdol Elohim Chaj und Adon Qādosch tönen diesen Klang weiter, und so manche Stücke aus der 'Königskrone' des Jehudah Gabirol wie das Niflaīm:

Wunderbar sind Deine Werke
 Und meine Seele es erkennt und weiß.
 Dein, o Gott, ist die Macht und die Größe,
 Der Glanz und der Ruhm und der Preis.
 Dein die Herrschaft über alles,
 Der Reichtum und die Ehre.
 Die Geschöpfe der Höh' und Tiefe bezeugen, daß Du dauerst,
 Wenn sie sinken ins Leere.
 Dein ist die Kraft, an deren Geheimnis
 Ermüdet der Gedanke;
 Denn Du bist mächtiger
 Als seine Schranke.
 Dein der Allmacht Hülle,
 Das Geheimnis und der Urgrund.
 Dein der Name, verborgen den Männern des Lichts,
 Und die Kraft, haltend die Welt überm Nichts,
 Die Verborgenes offenbart am Tage des Gerichts

Und der Thron, erhaben über aller Hoheit Fülle,
Und die Wohnung in des Äthers Geheimnishülle.
Dein das Dasein, dessen Lichte entstrahlet alles Leben,
Davon wir sagen, daß wir nur in seinem Schatten wehen.

Oder wie das Attā nimBā:

Du bist!
Nicht des Ohres Hören und des Auges Licht
Kann Dich erreichen.
Kein Wie, Warum und Wo
Haftet an Dir als Zeichen.
Du bist!
Dein Geheimnis ist verborgen:
Wer mag es ergründen!
So tief, so tief —
Wer kann es finden!¹

¹ Aus M. Sachs: Festgebete der Israeliten, 3. Teil; 15. Auflage, Breslau 1898.

Kapitel 7.

5. Das Fascinosum.

Der Du vergnügt alleine
So wesentlich, so reine —

Der qualitative Gehalt des Numinosen, (an den das Mysteriosum die Form gibt) ist einerseits das schon ausgeführte Moment des abdrängenden tremendum mit der 'majestas'. Andererseits aber ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, *Faszinierendes*, das nun mit dem abdrängenden Momente des tremendum in eine seltsame Kontrastharmonie tritt. Diese Kontrast-Harmonie, dieser Doppelcharakter des Numinosen ist es, für den die ganze Religionsgeschichte zeugt: mindestens von der Stufe der 'dämonischen Scheu' an. Sie ist das seltsamste und beachtlichste Fänomen überhaupt in der Religionsgeschichte. So grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll ist es gleichzeitig. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich zu ihm hinzuwenden, ja es irgendwie sich anzueignen. Das Mysterium ist ihm nicht bloß das Wunderbare, es ist ihm auch das Wundervolle. Und neben das Sinnverwirrende tritt das Sinnberückende, Hinreißende, seltsam Entzückende, das oft genug zum Taumel und Rausch sich Steigernde, das Dionysische der Wirkungen des numen.

Die rationalen Vorstellungen und Begriffe, die diesem irrationalen Momente des *fascinosa* parallel gehen, sind Liebe, Erbarmen, Mitleid, Hilfswilligkeit: alles 'natürliche' Momente allgemeiner seelischer Erfahrung, nur in Vollen- dung gedacht. Aber so wichtig diese Momente sind für das religiöse Seligkeitserlebnis, sie erschöpfen es durchaus nicht. Wie die religiöse Unseligkeit — als Erlebnis der *δρνή* — tief irrationale Momente in sich hat, so ihr Gegenstück, die religiöse Seligkeit. Beseligung ist mehr, viel mehr, als bloßes natürliches Getröstetsein, Zuversichthaben, Liebes- glück, wenn auch in noch so hohen Steigerungen. Der 'Zorn', rein rational oder rein ethisch gefaßt, erschöpfte noch nicht jenes tief Schauervolle, das im Geheimnis der Gott- heit beschlossen ist. Und 'gnädige Gesinnung' erschöpft noch nicht dieses tief Wundervolle, das im beseligenden Ge- heimnis erlebter Gottheit liegt. Wohl ist es bezeichnenbar mit dem Terminus der 'Gnade', aber dann in dem volleren Sinne, wie ihn die Sprache der Mystiker tatsächlich an- wendet, und in dem es zwar die Gnadengesinnung einschließt, aber zugleich eben 'noch mehr'.

Dies 'Noch mehr' hat seine Vorstufen schon tief unten in der Religionsgeschichte. Wohl wäre es möglich, ja fast wahrscheinlich, daß das religiöse Gefühl auf der ersten Stufe seiner Entwicklung zunächst nur mit dem einen seiner Pole, nämlich mit dem *abdrängenden*, aufbrach und zunächst nur erst als dämonische Scheu Gestalt gewann. Aber von dieser allein, wenn sie eben weiter nichts war und nicht selber nur ein Moment eines Volleren, das allgemach ins Bewußt- sein drängt, ist kein Übergang möglich zu den Gefühlen positiver Hinkehr zum numen. Von ihr aus könnte sich ein Kultus nur ergeben in Gestalt des *'ἀπαρτοδοα'* und des *'ἀποτρέπειν'*, in Form von Sühnungen und Versöhnungen,

Zornstillungen und Abwendungen. Aus ihr kann sich nie erklären, daß das Numinose gesucht, begehrt, erwünscht wird, erwünscht wird nicht nur um der natürlichen Förderung und Hilfe willen, die man von ihm erwartet, sondern auch um seiner selbst willen, und nicht nur in den Formen des 'rationalen' Kultus sondern auch in jenen seltsamen 'sakramentalen' Handlungen, Riten und Kommunionen-Methoden, in denen der Mensch sich selber in Besitz des Numinosen zu setzen sucht.

Neben den im Vordergrund der Religionsgeschichte stehenden normalen und leichtverständlichen Äußerungen und Formen des religiösen Handelns wie Versöhnungen, Bitte, Opfer, Dank u. s. w. stehen eine Reihe seltsamer Dinge, die immer mehr die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, und in denen man glaubt, neben der bloßen Religion die Wurzeln der 'Mystik' erkennen zu können. Durch eine Menge seltsamer Manipulationen und fantasievoller Vermittlungen versucht hier der Religiöse, sich des Mysteriösen selber zu bemächtigen, sich mit ihm zu erfüllen, ja sich mit ihm zu identifizieren. Diese Manipulationen zerfallen in zwei Klassen: die der magischen Identifikation seiner selbst mit dem numen durch magisch-kultisches Handeln, durch Formel, 'Weihe', Beschwörung, Konsekration, Einbannung u. a., und andererseits die schamanistischen Prozeduren der 'Besitzung', Einwohnung, Selbsterfüllung in Exaltation und Ekstase. Die Ausgänge sind hier zunächst wohl einfach magische, und die Absicht dabei war wohl erst nur die, die Wunderkraft des Numen sich anzueignen für 'natürliche' Zwecke. Aber dabei bleibt es nicht. Das Innehaben selber und das Ergriffensein vom numen wird Selbstzweck, wird um seiner selbst willen gesucht, mit Aufbietung der raffiniertesten und wildesten Methoden der Askese. Die 'vita

religiosa' beginnt. Und in diesen seltsamen, oft bizarren Zuständen numinoser Ergriffenheit zu weilen wird selber ein Gut, ja ein Heil, das gänzlich verschieden ist von den durch Magie erstrebten profanen Gütern. Auch hier setzt dann die Entwicklung, Reinigung und Reife des Erlebens ein. Die sublimsten Zustände geläuterten 'Im Geiste seins' und geadelter Mystik sind das Ende der Sache. Und so sehr verschieden diese selber wieder unter sich sind, so ist doch ihr Gemeinsames, daß in ihnen das Mysterium nach seinem Quale, nach seinem positiven Reale erlebt wird, und zwar als ein unerhört Beseligendes, zugleich aber wieder so, daß wieder nicht ausgesagt oder begrifflich gemacht sondern nur erlebt werden kann, worin denn eigentlich diese Beseligung besteht. Was die 'Heilslehre' an positiv angebbaren Heilsgütern aufweist, umgreift und durchquickt sie alle, aber sie erschöpft sich nicht in ihnen. Und indem sie sie durchdringt und durchglüht, macht sie aus ihnen selber mehr, als was der Verstand von ihnen begreift und sagt. Sie gibt den Frieden, der über alle Vernunft ist. Die Zunge lallt nur davon. Nur in Bildern und Analogien gibt sie von ferne von sich einen unzulänglichen und verworrenen Begriff.

'Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz gekommen ist' — wer fühlte nicht den Hochklang dieser Worte und das Rauschende, Dionysische in ihnen. Lehrreich ist an ihnen, daß in solchen Worten, in denen das Gefühl sein Höchstes sagen möchte, auch alle 'Bilder' wieder zurücktreten, daß das Gemüt hier 'von Bildern kommt' und zu reinen Negativen greift. Und noch lehrreicher ist, daß wir beim Lesen und Hören solcher Worte ihr nur Negatives — garnicht merken! Daß wir uns an ganzen Ketten solcher Negationen entzücken, ja berauschen

können, und daß ganze Hymnen tiefster Eindrücklichkeit gedichtet worden sind, in denen eigentlich nichts steht!

O Gott, Du Tiefe sonder Grund,
 Wie kann ich Dich zur Genüge kennen.
 Du große Höh', wie soll mein Mund
 Dich nach den Eigenschaften nennen.
 Du bist ein unbegreiflich Meer:
 Ich senke mich in Dein Erbarmen.
 Mein Herz ist rechter Weisheit leer,
 Umfasse mich mit Deinen Armen.
 Ich stellte Dich zwar mir
 Und andern gerne für.
 Doch werd ich meiner Schwachheit innen.
 Weil alles, was Du bist,
 Ohn End und Anfang ist,
 Verlier ich drüber alle Sinnen¹.

Lehrreich ist das für den Umstand, wie unabhängig der positive Gehalt ist von begrifflicher Ausdrücklichkeit, wie stark er erfaßt, wie gründlich er 'verstanden', wie tief er gewürdigt werden kann, rein mit, in und aus dem Gefühl selbst.

Bloße 'Liebe', bloßes 'Vertrauen', so herrlich und beglückend sie sind, erklären uns nicht jenes Moment der Entzücktheit, das in unseren zartesten und innigsten Heilsliedern webt, zumal in unseren eschatologischen Sehnsuchtsliedern:

Jerusalem, du hochgebaute Stadt . . .

oder

Ich hab' von ferne, Herr, deinen Thron erblickt.

oder

Seligstes Wesen, unendliche Wonne,
 Abgrund der allervollkommensten Lust,

¹ Ernst Lange's († 1727) Hymnus auf Gottes Majestät. A. Bartels, S. 273.

Ewige Herrlichkeit, prächtigste Sonne,
Der nie Veränderung noch Wechsel bewußt.

oder:

O, wer doch gar wär ertrunken
In der Gottheit Urgrundsee,
Damit er wär ganz entsunken
Allem Kummer, Angst und Weh.

Hier lebt das 'Mehr' des fascinosum. Es lebt ebenso in den hochgespannten Lobpreisungen des Heilsgutes, die in allen Heilsreligionen wiederkehren und überall in so sonderbarem Gegensatz stehen zu der relativen Ärmlichkeit und häufigen Kindlichkeit dessen, was in Begriff oder Bild nun wirklich in Aussicht gestellt wird. Und überall ist das 'Heil' etwas, was dem 'natürlichen' Menschen oft sehr wenig oder garnicht einleuchtet, was ihm, *soweit er es versteht*, im Gegenteile oft höchst langweilig und uninteressant und bisweilen schlechterdings wider Geschmack und Natur ist, wie etwa die 'visio beatifica' des Gottschauens in unserer eigenen Heilslehre oder die Henosis des 'Gott alles in allem' bei den Mystikern. 'So weit er es versteht' — er versteht es eben garnicht. Und indem er das, was ihm als Ausdruck dafür geboten wird, nämlich das deutende Begriffs-Analogon, das bloße Ideogramm des Gefühles, ohne den inwendigen Lehrer, den Geist, notwendig mit natürlichen Begriffen verwechseln und es selber 'natürlich' verstehen muß, kommt er nur weiter ab vom Ziel.

Nicht nur in religiösem Sehnsuchtsgefühl wird das fascinosum lebendig. Es lebt schon gegenwärtig im Momente der 'Feierlichkeit' sowohl der Konzentriertheit und Versunkenheit privater Andacht und Gemüts-erhebung zum Heiligen wie in dem mit Ernst geübten und vertieften Gemeinkultus, (der bei uns leider mehr Wunsch als Wirklichkeit ist). Es selber ist es, das im Feierlichen die Seele

so unsagbar ausfüllen und befrieden kann. Vielleicht gilt von ihm und vom Gefühle des Numinosen überhaupt, was Schleiermacher in Glaubenslehre § 5 von ihm behauptet: nämlich, daß es niemals für sich allein und ohne Verbindung und Durchdringung mit rationalen Elementen einen Moment ausfüllen, das heißt wirklich statthaben könne. Aber wenn das auch richtig ist, so gilt es doch aus andern Gründen, als Schleiermacher dafür anführt, und andererseits kann es jedenfalls im Mehr oder Minder des Überwiegens vorkommen und hier doch gelegentlich zu Zuständen sowohl von 'Hesychia' wie von Entzückung leiten, in denen es nahezu allein Moment wie Seele erfüllt. Ob aber in eschatologischer Verheißung kommenden Gottesreiches oder tranzendenter Paradiesesseligkeit oder in der Gestalt eigenen Eingehens in das beseligend Überweltliche, ob erst in Erwartung und Vorahnung oder in gegenwärtigem Erlebnis (Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erden): in mannigfaltigster Form und Erscheinung regt sich, im Innern verwandelt, ein seltsam mächtiger Trieb nach einem Gut, das nur die Religion kennt und das irrational schlechthin ist, von dem das Gemüt weiß in suchender Ahnung und das es erkennt hinter dunklen und unzulänglichen Ausdruckssymbolen. Dieser Umstand aber weist darauf hin, daß über und hinter unserem rationalen Wesen ein Letztes und Höchstes unserer Natur verborgen liegt, das noch nicht sein Genüge findet in Sättigung und Stillung der Bedürfnisse unserer sinnlichen, seelischen und geistigen Triebe und Begehungen. — Die Mystiker nannten es den 'Seelengrund'.

Wie sich aber beim Momente des Mysteriösen aus dem 'Ganz anderen' das Übernatürliche und Überweltliche ergaben und über diesen sich in der Mystik, durch Höchst-

steigerung und Überspannung des Irrationalen der Religion selbst, das 'ἐπέκεινα' einstellte, so wiederholt sich auch beim Momente des fascinosum die Möglichkeit des Überganges in Mystik. Durch Höchstspannung wird es zum 'Überschwänglichen', das auf dieser Linie als mystisches Moment genau dem ἐπέκεινα auf jener anderen Linie entspricht und analog zu verstehen ist. Eine Spur des Überschwänglichen aber lebt in jedem echten Gefühle religiöser Beseligung, auch wo es in Maßen und kontrolliert auftritt. Am deutlichsten führt darauf die Psychologie derjenigen großen Erlebnisse, in denen religiöses Erleben in typischer Reinheit und gesteigertem Akt auftritt und in greifbarer Deutlichkeit sich zeigt, als in der weniger typischen Form ruhig anezogener Frömmigkeit: der Erlebnisse der 'Gnade', der 'Bekehrung', der 'Wiedergeburt'. In den christlichen Formen solcher Erlebnisse bildet die feste Mitte die Erlösung von Schuld und Knechtschaft der 'Sünde': wir werden unten zu sehen haben, daß auch diese nicht zustande kommt ohne irrationale Einschläge. Aber davon abgesehen ist schon hier hinzuweisen auf das Nicht aussagen können dessen, was man eigentlich erlebt hat, auf das selig Erregte, das Sich nicht lassen können, das Exaltierte und das oft ans Abnorme und Bizarre Streifende, in das solch Erleben übergehen kann¹. Die Selbstzeugnisse

¹ Mag man das, wo man versucht, sich eine 'Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft' oder 'der Humanität' zu konstruieren, fatal finden, so ist es doch bei der psychologischen Frage nach der Religion, wie sie nicht innerhalb zuvorgezogener Grenzen sondern wie sie in ihrem eigenen Wesen ist, nun eben so mit ihr bestellt, wie wir beschreiben. Dieses Verfahren, eine 'Humanität' zu konstruieren vor und abgesehen von dem zentralsten und mächtigsten Vermögen des homo, gleicht übrigens dem Verfahren, sich einen Normbegriff des Körpers zu bilden, nachdem man ihm zuvor den Kopf abgeschnitten hat.

und Lebensbeschreibungen der 'Bekehrten', von Paulus angefangen, sind Belege dafür. James hat deren eine ganze Anzahl gesammelt, ohne selber auf das 'Irrationale', das in ihnen zittert, acht zu haben:

Ich empfand in diesem Augenblicke nichts als unaussprechliche Freude und Wonne. Es ist unmöglich, das Erlebnis vollständig zu beschreiben. Es war wie die Wirkung eines großen Orchesters, wenn alle einzelnen Töne zu einer Harmonie zusammenschmelzen, die in dem Zuhörer nur das Gefühl erweckt, daß seine Seele emporgehoben wird und vor Entzücken fast zerspringt (S. 55).

Und ein anderer:

Aber je mehr ich nach Worten suche um diesen vertrauten Verkehr auszumalen, desto deutlicher sehe ich die Unmöglichkeit, das Erlebnis durch unsere gewöhnlichen Bilder zu beschreiben (S. 55).

Und mit fast dogmatischer Präzision wird das qualitativ Andere der Beseligung gegenüber sonstiger, 'rationaler', Freude bezeichnet von einem dritten: ♦

Die Vorstellungen, die sich die Bekehrten von der Güte Gottes machen, und die Freude, die sie daran haben, sind etwas ganz Eigenartiges und durchaus von allem verschieden, was ein gewöhnlicher Mensch besitzen oder auch nur sich vorstellen kann (S. 185).

Vgl. auch S. 57, 154, 182. Und das Zeugnis von Jak. Böhme auf S. 328:

Was aber für ein Triumphieren in dem Geiste gewesen sei, kann ich nicht schreiben noch reden. Es läßt sich mit nichts vergleichen, als nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und es vergleicht sich der Auferstehung von den Toten.

Völlig ins Überschwängliche steigern sich diese Erlebnisse bei den Mystikern:

O, daß ich Euch sagen könnte, was das Herz empfindet, wie es innerlich brennt und verzehrt wird. Allein, ich finde keine Worte, es auszudrücken. Ich kann bloß sagen: wenn nur ein Tröpflein von dem, was ich fühle, in die Hölle fallen würde, die Hölle würde in ein Paradies verwandelt werden,

so sagt Katharina von Genua, und ähnliches sagt und bezeugt der ganze Reigen ihrer Geistesverwandten. Und dasselbe sagt das Kirchenlied:

Was ihnen der König des Himmels gegeben,
Ist keinem als ihnen nur selber bekannt.
Was niemand verspüret,
Was niemand berührt,
Hat ihre erleuchteten Sinne gezieret
Und sie zu der göttlichen Würde geführt.

Die Akte, die wir im Christentum als Gnadenerlebnis und Wiedergeburt kennen, haben auch in den erhöhten geistigen Religionen außerhalb des Christentumes ihre Analoga. Das Aufbrechen der heilbringenden Bodhi, das Aufschlagen des 'himmlischen Auges', das die Dunkelheit des Nichtwissens besiegende, in inkommensurabilem Erlebnis aufleuchtende Jñāna oder Īśvara's prasāda sind solche Analoga¹. Und immer ist auch hier das ganz Irrationale, ganz Spezifische der Beseligung unmittelbar bemerkbar. Es ist seiner Qualität nach wieder unter einander höchst verschieden und durchaus verschieden von dem im Christentum erlebten, ist aber an Intensität überall ziemlich gleich, ist ein fascinosum schlechthin und ein Heil, das gegen alles 'natürlich' Sagbare und Vergleichbare gehalten das 'Überschwängliche' selber ist oder starke Spuren desselben in sich hat. Das gilt durchaus auch von Buddha's Nirvāna und seinen nur scheinbar kühlen oder negativen Wonnen. Nur dem Begriffe nach ist Nirvāna ein Negativum, dem Gefühl nach ein Positivum stärkster Form und ein fascinosum, das auch seine Verehrer zum Schwärmen bringen kann. Ich erinnere mich lebhaft einer Unterhaltung mit einem buddhistischen Mönche, der

¹ Siehe 'Dīpikā des Śrī-Nivāsa. Eine indische Heilslehre', aus dem Sanskrit von R. Otto, Seite 51.

mit hartnäckigster Konsequenz die Argumente und Negationen seiner Anātman- und All-Leerheits-Lehre auf mich verschwendet hatte. Als es zum letzten kam, zur Frage, was denn Nirvāna selber sei, kam nach langem Zögern endlich leise und verhalten die eine Antwort: 'Bliss, — unspeakable'. Und in dem Leiserwerden und Verhalteneren der Antwort, in Feierlichkeit von Stimme, Miene und Gebärde mehr als im Worte ward deutlich, was gemeint war.

Und so behaupten wir denn, nach der *via eminentiae et causalitatis*, daß das Göttliche das Höchste, Stärkste, Beste, Schönste, Liebste ist zu allem, was ein Mensch gedenken mag. Aber nach der *via negationis* sagen wir, daß es nicht nur Grund und Superlativ sei alles Gedenk-baren. Gott ist, in sich selbst, noch eine Sache für sich.

* * *

Ein eigentümlich schwer übersetzbares Wort, ein schwer faßlicher Begriff mit seltsam verschiedenen Seiten ist das griechische δεινός. Woher seine Schwierigkeit und Schwerfaßlichkeit? Weil es nichts anderes ist als das Numinose, allerdings zumeist auf niederem Niveau, in rhetorischer oder poetischer Verdünnung und in abgegriffener Form. Darum ist es dirus und tremendus, ist schlimm und imponierend, gewaltig und seltsam, wunderlich und bewundernswert, grauen machend und faszinierend, göttlich und dämonisch und 'energisch'. Ein Gefühl numinoser Scheu nach allen ihren Momenten vor dem 'Wunderwesen' Mensch will Sofokles wecken im Liede des Chors:

πολλὰ τὰ δεινά, κούδ' ἐν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.

Und dieser Vers ist uns eben deswegen unübersetzlich, weil unserer Sprache das Wort fehlt, das den numinosen Eindruck einer Sache bestimmt, isoliert und gesammelt bezeichnet.

Vielleicht kommt ihm am nächsten unser Wort 'Das Ungeheure'. Und den obigen Vers könnte man nach seiner Stimmung ziemlich genau wiedergeben, wenn man übersetzte:

Viel gibt es des Ungeheuren. Doch nichts
Ist ungeheurer als der Mensch,

wenn man nämlich dabei auf den ersten Grundsinn unseres Wortes 'ungeheuer' achtet, der uns zumeist aus dem Gefühl gekommen ist. Mit 'ungeheuer' meinen wir heute gewöhnlich einfach das nach Quantum oder Quale ganz Große. Das ist aber sozusagen eine rationalistische, jedenfalls eine rationalisierte und nachträgliche Deutung des eigentlichen Begriffes. Denn 'ungeheuer' ist eigentlich und zuerst das, wobei uns 'nicht geheuer' ist, das fast Unheimliche, das heißt ein Numinoses. Und grade dieses schier Unheimliche am Menschen meint Sofokles an unserer Stelle. Fühlt man diesen Grundsinn des Wortes durch, so würde es dann ein ziemlich genauer Ausdruck sein können für das Numinose nach den Momenten des mysterium, des tremendum, der majestas, des augustum und des energeticum (ja, selbst das fascinosum klingt darin mit an).

Die Bedeutungen und der Bedeutungswandel von 'ungeheuer' lassen sich gut verfolgen bei Goethe. Auch er bezeichnet damit zunächst das Ganz Große, das so groß ist, daß es die Grenzen unserer räumlichen Fassungskraft überschreitet, zum Beispiel das unermeßliche Himmelsgewölbe bei Nacht, an jener Stelle in den 'Wanderjahren', wo Wilhelm im Hause Makariens vom Astronomen zur Sternwarte hinaufgeführt ist. Und er bemerkt sehr fein und richtig:

Das Ungeheure (in diesem Sinne) hört auf, erhaben zu sein.
Es überreicht unsere Fassungskraft.¹

¹ Wanderjahre, Buch 1, Kap. 10. Vgl. auch Dichtung und Wahrheit 2, 9: Das Ungeheure der Fassade des Straßburger Münsters.

Aber anderswo braucht er das Wort noch ganz mit den Farben seines Ursinnes. Dann ist das Ungeheure das Ungeheuerlich-unheimlich-entsetzliche.

So bleibt ein Haus, eine Stadt, worin eine ungeheure Tat geschehen, jedem furchtbar, der sie betritt. Dort leuchtet das Licht des Tages nicht so hell, und die Sterne scheinen ihren Glanz zu verlieren.¹

Abgemildert ist es ihm dann das Unfaßliche, in dem doch noch ein leiser Schauer nachzittert:

Und er glaubte mehr und mehr einzusehen, daß es besser sei, den Gedanken von dem Ungeheuren, Unfaßlichen abzuwenden.²

So wird das Ungeheure dann leicht unser 'stupendum', als das ganz Unerwartete, das Befremdend-andere:

Unglücklicher! Noch kaum erhol' ich mich!

Wenn ganz was Unerwartetes begegnet,

Wenn unser Blick was Ungeheures sieht,

Steht unser Geist auf eine Weile still:

Wir haben nichts, womit wir das vergleichen.

In diesen Worten Antonio's im Tasso ist das Ungeheure natürlich nicht ein Großes, denn das lag wahrlich nicht vor. Auch eigentlich nicht ein 'Entsetzliches', sondern das, was $\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omicron\varsigma$ in uns auslöst: 'Wir haben nichts, womit wir das vergleichen'. Unser Volk nennt das dem entsprechende Gefühl ausgezeichnet 'Sich Verjagen'. Endlich, gradezu und ganz ein Terminus für unser Numinoses und nach allen seinen Seiten ist das Wort ungeheuer in den wunderbaren Worten Fausts:

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.

Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere,

Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure.

¹ Wahlverwandtschaften, 2, 15.

² Dichtung und Wahrheit, 4, 20; bei Schilderung seiner eigenen religiösen Entwicklung in seiner Jugend.

Kapitel 8.

Analogien.

Um dieser zweiten Seite des Numinosen gerecht zu werden, mußten wir dem 'mysterium tremendum' von oben beifügen, daß es zugleich ein schlechthin fascinosum ist. Und in diesem zugleich unendlich *Schauervollen* und unendlich *Wundervollen* hat das *Mysterium* seinen eigenen positiven Inhalt, der dem Gefühle sich kundtut. Diese Kontrastharmonie des inhaltlichen Quale des Mysteriums, die wir zu beschreiben versuchen und nicht können, läßt sich durch eine Analogie aus einem nicht der Religion sondern der Ästhetik angehörigen Gebiete, die zwar nur ein blasser Widerschein unserer Sache und obendrein selber etwas schwer Analysierbares ist, von ferne andeuten; das ist die Kategorie und das Gefühl des *Erhabenen*¹. Die Gefühlsanalogien zwischen dem Erhabenen und dem Numinosen sind leicht verständlich zu machen. Zuerst: auch das

¹ Man füllt sich den negativen Begriff des 'Überweltlichen' gern und häufig mit diesem wohl vertrauten Gefühlsinhalte auf, erklärt wohl auch geradezu Gottes Überweltlichkeit mit seiner 'Erhabenheit', und das ist als Tropus, als analogische Bezeichnung auch wohl erlaubt. Aber wollte man's ernstlich und wörtlich meinen, so wäre es ein Irrtum. Religiöse Gefühle sind nicht ästhetische. Das 'Erhabene' gehört aber nächst dem 'Schönen' noch in die Ästhetik, so sehr verschieden es auch vom Schönen ist.

'Erhabene' ist, mit Kant zu reden, ein 'unauswickelbarer Begriff'. Man kann wohl einige allgemeine 'rationale' Merkmale sammeln, die übereinstimmend wiederkehren sobald wir einen Gegenstand erhaben nennen; z. B. daß er 'dynamisch' oder 'mathematisch', durch mächtige Äußerungen von Kraft oder durch räumliche Größe sich den Grenzen unserer Fassungskraft nähere oder sie zu überschreiten drohe. Aber das ist offenbar nur eine Bedingung, nicht aber das Wesen des erhabenen Eindruckes. Ein bloß Großes ist noch nicht erhaben. Der Begriff selber bleibt inexpliziert, er hat etwas Geheimnisvolles an sich, und das hat er mit dem Numinosen gemein. Dazu kommt zweitens, daß auch an ihm jenes eigentümliche Doppelmoment eines zunächst abdrängenden und im selben Moment doch wieder ungemein anziehenden Eindruckes auf das Gemüt ist. Er demütigt und erhebt es zugleich, schränkt es ein und trägt es über sich hinaus, löst einerseits ein Gefühl aus, das ein Analogon zur Furcht hat, und andererseits beglückt er. So legt er sich durch Ähnlichkeit dem Begriffe des Numinosen eng an und ist geeignet, ihn 'anzuregen', wie auch von ihm angeregt zu werden, in ihn 'überzugehen', wie jenen in sich übergehen und ausklingen zu lassen.

Gesetz der Gefühlsgesellung.

Da diese Ausdrücke 'Anregen' und 'Übergehen' uns später noch wichtig werden und besonders das letztere mit Mißverständnissen umgeben ist, die im modernen Evolutionismus stark sind und die allein ihm seine falschen Theorien ermöglichen, so gehen wir gleich hier näher auf sie ein.

Es ist ein bekanntes Grundgesetz der Psychologie, daß Vorstellungen sich 'anziehen' und die eine die andere anregt und mit ins Bewußtsein treten läßt, wenn die andere

ihr ähnlich ist. Für Gefühle gilt aber ein ganz ähnliches Gesetz. Auch ein Gefühl kann ein ihm ähnliches mit zum Anklingen bringen, und kann veranlassen, daß ich das andere gleichzeitig hege. Ja, wie es dort nach dem Gesetze der Anziehung durch Ähnlichkeit zu Verwechslungen von Vorstellungen kommt, sodaß ich die Vorstellung x hege, während y am Platze wäre, so kann es auch hier zu Gefühlsverwechslungen kommen, und ich kann auf einen Eindruck mit dem Gefühle x reagieren, dem normalerweise das Gefühl y entsprechen würde. Endlich, ich kann von einem Gefühl zum anderen übergehen und zwar in unmerklichem gradweisen Übergange, indem das Gefühl x allmählich abklingt, im gleichen Grade aber das mitangeregte Gefühl y zunimmt und sich verstärkt. Was hier 'übergeht', ist in Wahrheit nicht das Gefühl selber. Nicht dieses ändert allmählich seine Qualität oder 'entwickelt' sich d. h. in Wahrheit verwandelt sich in ein ganz anderes, sondern ich gehe über, nämlich von einem Gefühle zu einem andern im Wechsel meiner Zustände, durch gradweises Abnehmen des einen und Zunehmen des andern. Ein 'Übergehen' des Gefühles selber in ein anderes wäre eine reelle 'Verwandlung', wäre psychologische Alchimie und Goldmacherei.

Diese Verwandlung aber nimmt der moderne Evolutionismus, der richtiger Transformismus heißen sollte, an, indem er sie zugleich mit den zweideutigen Worten von 'Sich allmählich entwickeln' (nämlich aus dem einen Qualitativ in ein anderes) oder mit den ebenso zweideutigen wie 'Epigenesis', 'Heterogonie'¹ und dergl. einführt. In dieser

¹ Weder Heterogonie noch Epigenesis sind echte Evolution. Sie sind vielmehr genau das, was man in der Biologie generatio aequivoca nennt, und auf Grund dieser bloße Aggregatbildung durch Addition und Akkumulation.

Weise soll sich z. B. das Gefühl des sittlichen Sollens 'entwickeln'. Zuerst ist vorhanden — so sagt man — der einfache Zwang gewohnheitsmäßigen übereinstimmenden Handelns, etwa in der Gemeinschaft der Sippe. Daraus 'entsteht' dann, so sagt man, die Idee des allgemeinverbindlichen Sollens. Wie die Idee das anfängt, wird dabei nicht verraten. Verkannt wird, daß es sich in ihr um ein qualitativ völlig anderes handelt als um die Nötigung durch Gewöhnung. Die feinere, eindringendere und Qualitäts-Unterschiede fassende seelische Analyse wird grob vernachlässigt, und darum wird das Problem verkannt. Oder man fühlt etwas davon, deckt es, dann aber mit 'allmählich sich entwickeln' zu und läßt das Eine das Andere werden 'par la durée', so wie die Milch sauer wird vom langen Stehen. Das 'Sollen' ist aber ein primärer und spezifischer Vorstellungsgehalt, der aus anderm nicht ableitbar ist, so wenig wie blau aus sauer. Und 'Verwandlungen' gibt es im Seelischen sowenig wie im Körperlichen. Nur aus dem menschlichen Geiste selber ist die Idee des Sollens 'entwickelbar', nämlich erweckbar, weil sie in ihm *angelegt* ist. Wäre sie das nicht, so brächte sie keine 'Entwicklung' hinein.

Der geschichtliche Vorgang selber, den die Evolutionisten konstruieren, nämlich das allmähliche nacheinander Eintreten der verschiedenen Gefühlsmomente in geschichtlicher Reihenfolge und diese Reihenfolge selber, kann dabei völlig richtig rekonstruiert sein. Nur erklärt er sich ganz anders, als sie meinen, nämlich nach dem Gesetze der Anregung und Weckung von Gefühlen und Vorstellungen nach dem Maßstabe ihrer Ähnlichkeit. Zwischen Nötigung durch Sitte und Nötigung durch Sollen ist indertat sehr starke Analogie: denn beide sind eben praktische Nötigungen. Jene kann

daher diese im Gemüte wecken, wenn es selber dazu angelegt war. Das Gefühl des 'Sollens' kann mit anklingen, und allmählich kann der Mensch von jenem zu diesem übergehen. Um Ersatz des einen durch das andere, nicht um Verwandlung des einen in das andere handelt es sich.

Wie mit dem Gefühle sittlicher Verbindlichkeit, so ist es nun mit dem Gefühle des Numinosen. Es ist ein aus keinem andern Gefühle ableitbarer, kein in diesem Sinne 'entwickelbarer', sondern ein qualitativ eigenartiger Gefühlsinhalt, ein Gefühlsinhalt aber, der zugleich zahlreiche Analogien hat zu andern und deswegen sowohl diese 'anregen' und zum Eintreten veranlassen kann, wie von ihnen zum Eintreten veranlaßt werden kann. Diese veranlassenden Momente, diese 'Reize' aufzusuchen, und zu zeigen, nach welchen Analogien sie veranlassend sein konnten, also die Kette der Reize ausfindig zu machen, unter deren Wirkung das numinose Gefühl wach wurde, hat an die Stelle der 'epigenetischen' und sonstigen Konstruktionen des Evolutionsverlaufes der Religion zu treten.

Einer solcher Reize ist oft auch das Gefühl des Erhabenen, nach dem Gesetze, das wir fanden, und durch die Analogien, die es zum numinosen Gefühle hat. Aber es ist zweifellos ein Reiz, der selber erst spät in der Kette der Reize auftrat, und den wahrscheinlich das ihm vorausgehende religiöse Gefühl selber erst geweckt und entbunden hat, entbunden nicht aus sich selbst, sondern aus dem vernünftigen Geiste und seinem apriorischen Vermögen.

Schematisierung.

Die 'Ideenassoziation', oder deutsch gesagt die Gesellung bewirkt nicht nur das gelegentliche Mitherscheinen der Vorstellung y, wenn x gegeben ist, sie stiftet unter

Umständen auch dauernde Verbindungen und bleibende Kombinationen zwischen beiden. Und die Gefühls-gesellung nicht minder. So sehen wir auch das religiöse Gefühl in Dauerverbindungen mit anderen Gefühlen, die nach solchem Gesetze mit ihm verkoppelt sind. Verkoppelt mehr als wirklich verbunden. Denn von solchen bloßen Verkoppelungen oder Zufallsverbindungen nach Gesetzen bloßer äußerer Analogie unterscheiden sich notwendige Verbindungen nach Prinzipien innerer legitimer Verwandtschaft und Zugehörigkeit. Eine solche Verbindung innerer Zugehörigkeit und zwar nach einem inneren Prinzip a priori ist zum Beispiel nach Kantischer Lehre die Verbindung der Kategorie der Kausalität mit ihrem zeitlichen *Schema*, dem zeitlichen Nacheinander zweier sich folgender Vorgänge, das durch den Hinzutritt jener Kategorie als ein Kausalverhältnis der beiden erkannt wird. Analogie zwischen beiden, zwischen Kategorie und Schema, hat auch hier statt, aber sie ist nicht äußere zufällige Ähnlichkeit sondern wesentliche Entsprechung, und die Zusammengehörigkeit ist hier eine vernünftige Notwendigkeit. Auf Grund solcher 'schematisiert' die Zeitfolge die Kategorie.

Ein solches Verhältnis von 'Schematisierung' ist nun auch das des Rationalen in der Idee des Heiligen zum Irrationalen. Und das Irrational-Numinose, schematisiert durch unsere oben angegebenen rationalen Begriffe, ergibt uns die satte und volle Komplex-Kategorie des Heiligen selbst im Vollsinn. Echte Schematisierung unterscheidet sich von bloßer Analogie-Kombination dadurch, daß sie nicht bei steigender und fortgehender Entwicklung des religiösen Wahrheitsgefühles wieder zerfällt und ausgeschieden, sondern nur fester und bestimmter anerkannt wird. Und aus dem Grunde ist es wahrscheinlich, daß

auch die Kombination des Heiligen mit dem Erhabenen noch mehr ist als bloße Gefühlsgesellung, daß diese vielleicht nur ihre historisch-genetische Weckung und erste Veranlassung ist, ihre innige Dauerverbindung in allen höheren Religionen aber darauf hinweist, daß auch das Erhabene ein echtes 'Schema' des Heiligen selber ist.

Die innige Durchdringung der rationalen Momente des religiösen Gefühles mit dem Einschlage des Irrationalen läßt sich verdeutlichen durch einen andern uns wohl vertrauten Fall von Durchdringung eines allgemein menschlichen Gefühles, nämlich der Zuneigung, mit einem gleichfalls durchaus 'irrationalen' Sondermoment, nämlich dem Geschlechtstribe. Dieses letztere Moment liegt allerdings grade auf der entgegengesetzten Seite der ratio als das Numinose. Denn während das Numinose 'über aller Vernunft' ist, ist das andere ein Moment unterhalb der Vernunft, ein Moment nämlich des Trieb- und Instinkt-lebens. Während jenes sich von oben in das Rationale einsenkt, dringt dieses andere von untenher, aus der allgemein animalen Natur des Menschwesens — gesund und natürlich — in den Bereich des höheren Humanen hinauf. So sind die hier Verglichenen zwar schlechterdings Extreme, aber in ihrem Kombinationsverhältnis zu dem, was zwischen ihnen in der Mitte liegt, entsprechen sie sich doch. Indem der Gattungstrieb aus dem Triebleben in das höhere humane Gemüts- und Gefühlsleben eindringt und seinen Einschlag gibt in Wünschen, Begehren, Sehnen, in Zuneigung, Freundschaft, Liebe, in Lyrik, Poesie und Fantasiebildung überhaupt, entsteht erst das ganz eigene Gebiet des Erotischen. Was diesem zugehört, ist mithin immer ein Kompositum aus etwas, daß auf allgemeinem menschlichem Gebiet überhaupt auch vorkommt, wie etwa

Freundschaft, Zuneigung, Geselligkeitsgefühl, oder poetische Stimmung, freudige Erhabenheit u. dgl., und aus einem Einschlag völlig eigener Art, der mit jenen nicht in einer Reihe steht, und den derjenige nicht spürt, nicht versteht und nicht bemerkt, den Amor nicht selber innerlich lehrt. Und auch das ist analog, daß die sprachlichen Ausdrucksmittel der Erotik zum größten Teile auch nur einfach die Termini des übrigen Gemütslebens sind und ihre 'Harmlosigkeit' erst verlieren, wenn man schon weiß, daß eben der Liebende redet, dichtet oder singt, und daß das eigentliche Ausdrucksmittel auch hier weniger das Wort selbst ist als die zum Worte hinzukommenden Hilfen des Ausdrucks in Ton, Gebärde, Mimik.

Wort und Satz sind dieselben, ob ein Kind von seinem Vater, oder ob ein Mädchen von ihrem Liebhaber sagt: 'Er liebt mich'. Aber im zweiten Falle ist Liebe gemeint, die zugleich 'noch mehr' ist, und zwar ein Noch mehr nicht nur des Quantum sondern auch des Quale. Wort und Satz sind auch dieselben, wenn man von Kind und Vater, und wenn man von Mensch und Gott sagt: 'Wir sollen ihn fürchten, lieben, vertrauen'. Aber im zweiten Falle ist ein Einschlag in den Begriffen, den nur der Fromme spürt, versteht und merkt, und mit dem die Gottesfurcht zwar echtteste allgemeine Kindesehrfurcht auch ist und bleibt, zugleich aber 'noch mehr' ist, und zwar nicht nur nach dem Quantum sondern auch nach dem Quale. — Seuse meint das von Minne und Gottesminne zugleich, wenn er sagt:

Es war nie eine Saite so süß: wenn man sie richtst auf ein dürres Scheit, — sie verstummt. Ein unminnereiches Herz kann eine

minnereiche Sprache so wenig verstehen, als ein Deutscher einen Welschen¹.

Und noch auf einem anderen Gebiete findet sich für solche Durchdringung von rationalen mit ganz irrationalen Momenten unseres Gefühlslebens ein Beispiel, und zwar eins, das dem Komplex-Gefühle des Heiligen noch näher steht als das vorige, sofern in ihm gleichfalls ein super-rationales Moment den Einschlag bildet: Das ist die Stimmung, die das komponierte Lied in uns auslöst. Der Text des Liedes drückt 'natürliche' Gefühle, etwa der Sehnsucht nach der Heimat, der Zuversicht in Gefahr, der Hoffnung auf ein Gut, der Freude an einem Besitze aus: alles konkrete, in Begriffen beschreibbare Momente natürlichen Menschenschicksales. Die Musik, rein als solche aber, tut das nicht. Sie löst ein Freuen und ein Seligsein, ein Dämmern und Befangensein, ein Stürmen und Wogen im Gemüte aus, ohne daß ein Mensch sagen oder ein Begriff erklären könnte, was das eigentlich sei, was so bewegt. Und wenn wir sagen, sie klage oder jauchze, dränge oder hemme, so sind das nur analogische Zeichen aus unserm sonstigen Seelenleben, nach Ähnlichkeiten gewählt, oder wenigstens ist unsagbar, worüber und wieso. Sie erregt ein Erleben und Erlebenschwingungen rein eigener, nämlich musikalischer Art. Aber das Auf und Ab derselben und ihre Mannigfaltigkeiten haben (auch nur zum Teil!) allerdings bestimmte fließende Analogien und Verwandtschaften zu unseren außermusikalischen gewohnten Gemütszuständen und Bewegungen und können diese deshalb zum Mitklingen bringen und sich ihnen einschmelzen. Tun sie das, so 'schematisieren' oder rationalisieren sie sich durch

¹ Deutsche Werke, Denifle, S. 309 f.

sie und es entsteht ein Komplex von Stimmung, in der die allgemein menschlichen Gefühle den Aufzug, die irrational-musikalischen Gefühle den Einschlag abgeben. Das Lied ist somit rationalisierte Musik. — Die 'Programm-Musik' aber ist musikalischer Rationalismus! Denn sie deutet und verwendet die musikalische Idee so, als habe diese selber nicht Mysteria sondern die vertrauten Vorgänge menschlicher Herzen zum Inhalte. Sie versucht, Menschenschicksale in Klangfiguren zu erzählen. Sie hebt dadurch die Autonomie des Musikalischen auf, verwechselt Analogie und Identität und verwendet zum Mittel, was Zweck und Gehalt in sich selbst ist. Der Fehler ist hier derselbe, als wenn man das Augustum des Numinosen durch das Sittlich-Gute nicht sowohl sich schematisieren als vielmehr in ihm aufgehen oder wenn man das 'Heilige' mit dem 'vollkommen guten Willen' identisch sein läßt. Ja, schon das 'Musik-Drama' als Versuch einer durchgehenden Verbindung des Musikalischen mit dem Dramatischen ist gegen den irrationalen Geist der Musik und gegen die Autonomie beider. Denn die Schematisierung des Irrationalen der Musik durch menschliches Erleben gelingt nur auf Strecken und in Bruchstücken, eben weil Musik an sich keineswegs das menschliche Herz zum eigentlichen Inhalte hat und keineswegs etwa nur ein zweiter Dialekt seines Ausdruckes neben dem gewöhnlichen ist, sondern ein 'Ganz anderes', das mit jenem zwar auf Strecken durch Analogien sich begegnet aber nicht in großen und durchgehenden Zusammenhängen mit ihm zur Deckung zu bringen ist. Für die Strecken der Begegnung allerdings entsteht dann, durch Mischung, der Zauber des komponierten Wortes. Und daß wir ihm einen *Zauber*

beilegen, weist schon auf den Einschlag eines Nichtbegriffenen, eines Irrationalen hin¹.

Dabei hüte man sich aber, etwa das Irrationale der Musik mit dem Irrationalen des Numinosen selber zu verwechseln². Beide sind eine Sache für sich. Ob aber und inwiefern jenes für dieses zum Ausdrucksmittel werden könne, davon reden wir später noch.

¹ Nach diesen Gesichtspunkten bemißt sich das Vortreffliche und das Unzureichende in E. Hanslicks Buche 'Vom Musikalisch-Schönen'.

² Wie Schopenhauer tut.



Kapitel 9.

6. Das sanctum als numinoser Wert.

Die Sünde als numinoser Unwert.
Bedeckung, Sühne.

Wir trafen oben auf die seltsame tiefe Reaktion des *Numinosen im Gemüte*, die wir 'Kreaturgefühl' nennen wollten, begleitet von den Gefühlen des Versinkens, Klein- und Zunichtewerdens, (immer dabei im Auge haltend, daß die Ausdrücke als solche das wirklich Gemeinte nicht treffen sondern nur darauf hinwinken¹. Denn das Klein- und Zunichtewerden ist halt wieder ganz anders, als wenn sonst ein Mensch sich seiner Geringheit, Schwäche oder Abhängigkeit bewußt wird.) Das Merkmal eines bestimmten Abwertens seiner selbst, sozusagen hinsichtlich seiner Realität, seines Daseins selber, war daran zu bemerken. Dem tritt nun noch eine andere Abwertung an die Seite, die längst allgemein bemerkt ist und nur angegeben zu werden braucht:

'Ich bin unreiner Lippen und aus einem unreinen Volke —
'Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch'!

sagen Jesaja und Petrus, als ihnen das Numinose begegnet und fühlbar wird. Charakteristisch ist in beiden das unmittelbar Spontane, fast Instinktmäßige dieser selbstabwertenden Gefühlsreaktion, die nicht auf Grund einer Über-

¹ *Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset, quod comprehendi non poterat* — sagt Hugo von St. Victor.

legung oder nach einer Regel, sondern wie eine unmittelbare Reflexbewegung der Seele gegen das Numinose aus ihr gleichsam aufzuckt. Daß diese so unmittelbaren, nicht erst durch Selbstbesinnung auf begangene Übertretungen entstehenden, vielmehr mit dem Gefühl des numen unmittelbar gegebenen, sich selber samt seinem 'Volk' und eigentlich samt allem Dasein überhaupt gegenüber dem Numinosen abwertenden Gefühlsausbrüche nicht einfach und wahrscheinlich zunächst überhaupt nicht moralische Abwertungen sind sondern einer ganz spezifischen Wertungskategorie angehören, ist heute wohl allgemein zugestanden. Es ist schlechterdings nicht die Übertretung des 'Sittengesetzes', so sehr und so selbstverständlich es, wo eine solche vorliegt, diese auch mit in sich hineinzieht. Es ist das Gefühl der schlechthinnigen *Profanität*.

Aber was ist das wieder? — Auch das kann der 'natürliche' Mensch nicht wissen, nicht einmal nachfühlen. Es weiß und fühlt nur, wer 'im Geiste' ist, dieser aber auch mit durchbohrender Schärfe und strengster Selbstabwertung. Und er bezieht es auf sich nicht bloß um einzelner 'profaner' Handlungen willen sondern gradezu auf sein Dasein selber als Kreatur gegenüber dem, was über aller Kreatur ist¹. Dieses letztere selber aber wird im gleichen Augenblicke von ihm gewertet mit einer dem spezifischen Unwerte des 'Profanen' schlechthin entgegengesetzten Kategorie eines völlig eigentümlichen Wertes, der dem numen allein und ihm schlechthin zukommt: 'Tu solus sanctus'. Dieses sanctus ist nicht 'vollkommen', nicht 'schön', nicht 'erhaben', auch nicht 'gut'. Andererseits hat es zu diesen Begriffen eine bestimmte fühlbare Analogie: es ist nämlich

¹ Das ist das Wahrheitsmoment in der kirchlichen Lehre von der 'Ersünde'.

auch ein Wert, ein objektiver Wert, und ein schlechthin unüberbietbarer Wert. Es ist der *numinose Wert*, dem auf Seiten der Kreatur ein numinoser *Unwert* entspricht.

Es gibt keine höher entwickelte Religiosität, in der nicht auch zugleich sittliche Verpflichtung und Forderung mit entwickelt wäre und als Forderung der Gottheit gälte. Aber doch kann tief demütige Anerkennung des sanctum vorhanden sein, auch ohne immer oder bestimmt erfüllt zu sein mit sittlichen Forderungen, und zwar als Respekt Heischenden, als als wirklicher Wert innerlich Anzuerkennenden. Es liegt keineswegs so, als ob die Scheu vor der sanctitas nur einfach selber die 'Furcht' sei vor dem schlechthin Übergewaltigen, dem gegenüber es eben nichts anderes gebe als den blinden scheuen Gehorsam. 'Tu solus sanctus' ist ein Lobpreis, der nicht nur die Übergewalt stammelnd zugesteht, sondern zugleich ein über allen Begriffen Wertvolles anerkennen und rühmen will. Das so Gepriesene ist nicht bloß das schlechthin Mächtige, das seine Ansprüche macht und erzwingt, sondern das zugleich das höchste Recht hat, höchsten Anspruch auf Dienst zu machen, das gepriesen wird, weil es schlechthin preiswürdig ist. 'Du bist würdig, zu nehmen Preis und Ehre und Gewalt'.

Wo man begriffen hat, daß qādosch oder sanctus von Haus aus keine sittliche Kategorie ist, übersetzt man es wohl mit überweltlich. Die Einseitigkeit dieser Übersetzung haben wir gerügt und ergänzt durch die breitere Darlegung des Numinosen. Der wesentlichste Mangel daran aber ist der, daß Überweltlichkeit ein rein ontologisches aber gar kein Wert-Prädikat ist, und daß Überweltlichkeit zur Not beugen aber nicht zu anerkennendem Respekte stimmen kann. Es wäre nützlich, zur Unterstreichung dieser Seite am Numinosen noch wieder einen eigenen Terminus ein-

zuführen, und hier bietet sich etwa augustus und $\alpha\epsilon\mu\nu\acute{o}\varsigma$ an. Auch augustus, so gut wie $\alpha\epsilon\beta\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, kommt eigentlich nur numinosen Objekten zu; etwa den Herrschern als Göttern entsprungen oder gottverwandt. Und während dann $\alpha\epsilon\beta\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ mehr das numinose Wesen bezeichnet, so würde $\alpha\epsilon\mu\nu\acute{o}\varsigma$ = augustus auf den numinosen Wert, auf das Erlauchte, Illustre gehen. — Das fascinosum wäre dann das am numen, wodurch es subjektiven, nämlich beseligenden Wertes ist für den andern. *Augustum* aber wäre es, sofern es objektiven, zu respektierenden Wertes ist in sich selbst.

Erst indem der Charakter des *numinosen Unwertes* sich dann auch auf die sittliche Verfehlung überträgt, sich in sie hineinsetzt, wird die bloße 'Ungesetzlichkeit' zur 'Sünde', wird sie 'ruchlos' und 'Frevel'. Und erst, indem sie so für das Gemüt zur 'Sünde' geworden ist, gewinnt sie jenes furchtbare Schwergewicht für das Gewissen, das ihm zur Katastrophe und zum Verzagen an der eigenen Kraft wird. Was 'Sünde' ist, versteht der 'natürliche' Mensch, auch der nur sittliche Mensch nicht. Und die dogmatische Konstruktion, daß die sittliche Forderung als solche den Menschen zum 'Zusammenbruche' treibe und ihn dann nötige, sich nach der Erlösung umzusehen, ist handgreiflich unrichtig. Sittlich ernste, tüchtig strebende Menschen gibt es, die sie gar nicht verstehen und achselzuckend ablehnen. Sie wissen sich als Fehlende und Mangelhafte, aber sie kennen und üben die Mittel der Selbstzucht und arbeiten auf ihrem Pfade tapfer und rüstig voran. Dem sitten-tüchtigen alten Rationalismus fehlte es weder an respektvoller ehrlicher Anerkenntnis des sittlichen Gesetzes noch an dem redlichen Streben, ihm zu entsprechen. Er wußte und mißbilligte streng, was 'Unrecht' war, und leitete in

Predigt und Unterricht an, es zu erkennen und ernst zu nehmen. Aber es kamen ihm keine 'Zusammenbrüche' und kein 'Erlösungsbedürfnis', weil ihm indertat, wie seine Gegner ihm vorwerfen, das Verständnis dafür fehlte, was 'Sünde' sei¹. Auf nur sittlicher Grundlage erwächst weder das Bedürfnis nach 'Erlösung', noch das nach jenem eigentümlichen andern Gute, das auch wieder ganz und spezifisch numinosen Charakter hat, nach 'Bedeckung' und 'Entsühnung'. Es würde vielleicht weniger Streit um das Recht dieser beiden Dinge und ihrer Geltung in christlicher Glaubenslehre sein, wenn sie nicht durch die Dogmatik selber aus ihrer mystischen Sphäre in die rational-ethische übertragen und zu moralischen Begriffen abgewalmt wären. In jener sind sie so echt und notwendig, wie sie in dieser apokryf sind.

Das Moment der 'Bedeckung' tritt uns besonders deutlich in der Jahveh-Religion, in ihren Riten und Gefühlen, entgegen. Dunkler ist es aber auch in vielen anderen Religionen enthalten. Es liegt darin zunächst eine Äußerung der 'Scheu', das Gefühl nämlich, daß der Profane sich dem numen nicht ohne weiteres nähern kann, das Bedürfnis,

¹ Vergl. das Selbstzeugnis eines gewiß nicht rohen Gemütes, nämlich Theodor Parkers, bei James, rel. Erf. S. 66:

Ich habe Unrecht genug in meinem Leben getan und tue es auch heute noch. Verfehle ich das Ziel, so versuche ich es von neuem . . . Sie (die antiken Klassiker) waren sich des Zorns, der Trunkenheit und anderer Laster bewußt, bekämpften und besiegten sie; aber sie waren sich nicht 'der Feindschaft gegen Gott' bewußt und legten nicht die Hände in den Schoß um über ein garnicht existierendes Übel zu klagen und zu stöhnen.

Nicht roh ist solche Aussage, aber allerdings flach. Die Tiefen des irrationalen müssen erregt sein, um mit Anselm zu finden, *quanti ponderis sit peccatum*.

eine Deckung und Wappnung seiner *δρῆ* gegenüber nötig zu haben. Solche 'Deckung' ist dann eine 'Weihe', das heißt ein Verfahren, das den sich Nahenden für den Augenblick selber 'numinos' macht, dem profanen Wesen entzieht und ihn zum Verkehr mit dem numen geeignet macht, Die Mittel der Weihe aber, 'Gnadenmittel' im eigentlichen Sinne, sind vom numen selber verliehen, abgeleitet oder 'eingesetzt'. Es selber verleiht von seiner eigenen Art etwas, um zum Verkehr mit sich zu befähigen: ein Akt, der etwas sehr anderes ist, als die 'Tilgung des Mißtrauens', wie Ritschl diese Verhältnisse zu rationalisieren sucht.

Die 'Entsöhnung' sodann ist dann selber auch eine 'Bedeckung', aber deren vertieftere Form. Sie entsteht nämlich erst aus der soeben entwickelten Idee des numinosen Wertes und Unwertes. Die bloße 'Scheu', das bloße Bedürfnis nach Bedeckung vor dem *tremendum* erhöht sich hier zu dem Gefühle, daß man als Profaner nicht wert sei, in der Nähe des Heiligen zu stehen, daß der eigene völlige Unwert das Heilige selber 'verunreinigen' würde. Dies ist offensichtlich so in Jesaja's Berufungsvision der Fall. Es kehrt abgemildert aber völlig greifbar wieder in der Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum. 'Ich bin nicht wert, daß Du unter mein Dach gehest', sagt er. Das ist beides: die leise zitternde Scheu vor dem *tremendum* des Numinosen, mehr aber noch das Gefühl dieses eigentümlichen Unwertes, den der Profane in Gegenwart des numen fühlt und durch den er glaubt, es selber zu versehren, zu beflecken.

Und hier tritt dann die Notwendigkeit und das Verlangen nach 'Entsöhnung' ein, und umso stärker, als die Nähe, der Umgang und der dauernde Besitz des Numen als Gut und als höchstes Gut geliebt und begehrt wird, nämlich das Verlangen nach Aufhebung dieses trennenden, mit dem

Dasein als Kreatur und als profanen Naturwesens selber gegebenen Unwertes. Dieses Moment nun schwindet nicht in dem Maße, als Religion und religiöses Gefühl sich vertieft und zur höchsten Stufe kommt: im Gegenteil, es wird immer stärker und charakteristischer. Da es ganz auf die irrationale Seite der Religion gehört, kann es da latent werden, wo sich in der Entwicklung zunächst die rationale Seite kräftig zu entfalten und zu gestalten hat, kann hinter anderen Momenten zurücktreten und abklingen, aber um dann nur um so mächtiger und drängender wieder hervorzutreten. Es kann dann zum einseitigen, anderes ausschließenden Interesse werden, kann mit seinem Schrei alle anderen übertönen und dadurch das religiöse Gefühl selber verzerren und verunstalten und wird das leicht tun da, wo durch längere Perioden hindurch die rationalen Seiten der Religion einseitig und auf Kosten der irrationalen gepflegt worden waren.

Dieses Bedürfnis nach Entsöhnung und sein eigentümlicher Gefühlscharakter läßt sich durch eine Analogie aus dem 'natürlichen' Gefühlsleben etwas näher bringen. Zugleich ist wichtig, es selber gegen diese Analogie, die eben nur eine Analogie ist, deutlich abzusetzen, da häufige Verwechslungen eintreten. Auf dem Gebiete der sittlichen Verfehlung nämlich üben wir eine klare, uns wohlverständliche und vertraute Abwertung, wenn wir uns einer *schlechten* Handlung schuldig und die Handlung selber als *schlecht* werten. Das Schlechte der Handlung belastet uns, hebt die Achtung vor uns selber auf. Wir klagen uns an. Und Reue tritt ein. Neben dieser Abwertung aber steht eine zweite, die auf dieselbe Handlung gehen kann und doch ganz anders gestimmte Kategorien verwendet. Dieselbe verkehrte Handlung befleckt uns. Wir klagen hier

nicht an, sondern wir kommen uns beschmutzt vor. Und nicht Reue sondern Ekel ist hier die charakteristische Form der Gemütsreaktion. Ein Bedürfnis tritt ein, das die Bilder des Waschens zum Selbstaussdrucke verwendet. Die erste und die zweite Abwertung gehen parallel, können sich auf die gleiche Handlung beziehen, sind aber offenbar innerlich wesentlich verschieden gestimmt. Die zweite Art der Abwertung nun hat eine deutliche Analogie mit dem Bedürfnisse nach 'Entsühnung' und kann darum zu ihrer Erörterung herangezogen werden. Zugleich aber ist sie eben doch nur eine Analogie aus einer anderen Sphäre.

In keiner Religion ist das Mysterium des Sühnebedürfnisses so vollendet, vertieft und stark zum Ausdrucke gekommen, wie im Christentume. Und es erweist seine Überlegenheit über andere Frömmigkeitsformen auch hier. Es ist vollkommener Religion und vollkommener Religion als andere, soferne das, was in Religion überhaupt angelegt ist, in ihm 'actus purus' geworden ist. Und das Mißtrauen gegenüber diesem seinem Mysterium, das weithin herrscht, erklärt sich nur aus der Gewöhnung, die rationale Seite der Religion allein ins Auge zu fassen, eine Gewöhnung, an der unser theoretischer, homiletischer, kultischer und katechetischer Betrieb weithin selber schuld ist. Die christliche Glaubenslehre kann aber auf dieses Moment nicht verzichten, wenn sie christliche und biblische Religiosität vertreten will, und wird durch Analyse des christlichfrommen Gefühlserlebnisses zu verdeutlichen haben, wie hier das 'numen schlechthin' sich selber zum Mittel der Entsühnung macht durch Mitteilung seiner selbst. Denn es ist klar, daß in diesem Zusammenhange sich von selber diesbezügliche Gefühlsmomente und eigentliche Glaubens-Ideen und Intuitionen entwickeln müssen, deren Recht ge-

würdigt sein will. Und hinsichtlich ihrer hängt nicht so übermäßig viel an den Entscheidungen der Exegeten, ob und was Petrus, Paulus oder Pseudo-Petrus über Sühne und Entsühnung geschrieben haben, ja ob die Sache überhaupt 'geschrieben steht' oder nicht. Stünde sie nicht geschrieben, so könnte sie heute geschrieben werden. Dann aber wieder wäre es wunderlich, wenn sie nicht lange geschrieben wäre. Der Gott des Neuen Testaments ist nicht weniger heilig als der des Alten sondern mehr, der Abstand der Kreatur gegen ihn nicht geringer sondern absolut, der Unwert des Profanen ihm gegenüber nicht verflaut sondern gesteigert. Daß er sich dennoch selber nahbar macht, ist keine Selbstverständlichkeit, wie es der gerührte Optimismus der 'Lieber-Gott'-stimmung meint, sondern unbegreifliche Gnade, ist eine ungeheure Paradoxie. Dem Christentume diese Paradoxie nehmen, heißt, es bis zur Unkenntlichkeit verflachen. Dann aber ergeben sich die Intuitionen und Bedürfnisse von 'Bedeckung' und 'Entsühnung' so unmittelbar wie möglich. Und die gottgesetzten Mittel der Selbstoffenbarung, wo sie als solche erlebt und gewürdigt werden, das 'Wort', 'der Geist', die 'Person Christi' selber, werden zu dem, wozu man 'flieht', seine Zuflucht nimmt, an das man sich 'schließt', um durch sie geweiht und entprofaniert dem Heiligen selber zu nahen.

Auch diesen Dingen gegenüber, die sich vom religiösen Gefühle selber aus unmittelbar und spontan ergeben, entsteht das Mißtrauen aus zwei Gründen. Einerseits nämlich daraus, daß man ein spezifisch religiöses Moment in der Theorie einseitig moralisiert. Auf dem Boden bloßer Moral und einem Gotte gegenüber, der wesentlich als die personifizierte sittliche Weltordnung, noch ausgestattet

mit der Liebe, gefaßt wird, sind alle diese Dinge garnicht anwendbar und eigentlich störend. Es handelt sich um religiöse Intuitionen, über deren Recht oder Unrecht mit einem nur moralisch aber nicht religiös interessierten Menschen schwer zu streiten ist. Er kann sie garnicht würdigen. Wer aber auf das Eigene des religiösen Gefühles eingeht und es in sich wach werden läßt, dem werden sie nach ihrer Wahrheit erlebbar, sobald er sich in sie vertieft. Und andererseits daraus, daß man in den Dogmatiken versucht, diese Dinge, die alle reine Intuitionen sind, alle einen unbegrifflichen und gefühlsmäßigen Charakter tragen, in begrifflichen Theorien zu entwickeln und zu Spekulationsobjekten zu machen, sodaß sie schließlich zu dem fast mathematischen Kalkül der 'Imputationslehre' und ihrer drastischen Umrechnung des 'Verdienstes Christi' auf den 'Sünder' werden, nebst gelehrter Untersuchung, ob Gott dabei 'analytische oder synthetische Urteile fälle'.

* * *

Blicken wir von hieraus noch einmal zurück auf unsere gesamte bisherige Untersuchung. Wir suchten nach dem Irrationalen in der Idee des Göttlichen, wie der Untertitel unseres Buches angibt. Mit diesem Worte wird heute fast ein Sport getrieben. Man sucht nach 'dem Irrationalen' auf den verschiedensten Gebieten. Dabei erspart man sich meist die Mühe genau anzugeben, was man damit meint, und versteht nicht selten das Allerverschiedenste darunter oder verwendet es in so vager Allgemeinheit, daß sich das Verschiedenste darunter verstehen läßt. Das rein Tatsächliche gegenüber dem Gesetz, das Empirische gegenüber der ratio, das Kontingente gegenüber dem Notwendigen, das Blinde gegenüber dem Ableitbaren, das Psychologische

gegenüber dem Transzendenten, das a posteriori Erkannte gegenüber dem a priori Bestimmbaren; Macht, Wille und Willkür gegenüber Vernunft, Erkennen und Bestimmtheit durch Wert; Drang, Instinkt und die dunklen Kräfte des Unterbewußten gegenüber Einsicht, Reflexion und verständigem Planen; mystische Tiefen und Regungen in Seele und Menschheit, Eingebung, Ahnung, Tiefblick, Sehertum und zuletzt auch die 'okkulten' Kräfte; oder ganz im allgemeinen den unruhigen Drang und die allgemeine Gärung der Zeit, das Tasten nach dem Unerhörten und Ungeesehenen in Dichtung und bildender Kunst: Das alles und noch mehr kann 'das Irrationale' sein und wird unter Umständen als der moderne 'Irrationalismus' je nachdem gepriesen oder verdammt. Wer das Wort heute anwendet, ist verpflichtet, zu sagen was er damit meine. Das haben wir im Eingangskapitel getan. Wir meinen zunächst mit 'rational' in der Idee des Göttlichen dasjenige, was von ihr eingeht in die klare Faßbarkeit unseres begreifenden Vermögens, in den Bereich vertrauter und definibeler Begriffe. Wir behaupten zuzweit, daß unter dieser Sphäre lauterer Klarheit eine dunkle Tiefe liege, die unseren Begriffen nicht zugänglich sei und die wir insofern 'das Irrationale' nennen. Diese Bezeichnung ist uns also eine rein formale, nur gegensätzliche und also eine nur vorläufige, die uns gleichgiltig wird, sobald es uns gelingt, uns über das Wie der Tiefe zu verständigen. Und dieses gelang uns in den Ideogrammen des Numinosen.

Kapitel 10.

Ausdrucksmittel des Numinosen.

1. Direkte.

Es dient zur Aufhellung des Wesens des numinosen Gefühles, wenn man sich besinnt darauf, wie es sich äußerlich ausdrückt, und wie es sich von Gemüt zu Gemüt weitergibt und überträgt. Zwar 'übertragen' im eigentlichen Sinne tut sich überhaupt nicht: es ist nicht 'lehrbar', nur erweckbar aus 'dem Geiste'. Man behauptet bisweilen dasselbe von der Religion überhaupt und im ganzen. Mit Unrecht. In ihr ist sehr vieles lehrbar, d. h. in Begriffen überlieferbar und auch in schulmäßigen Unterricht überführbar. Nur eben nicht dieser ihr Hinter- und Untergrund. Er kann nur angestoßen, angeregt, erweckt werden. Und dieses am wenigsten durch bloße Worte oder äußere Zeichen sondern so, wie auch sonst sich Stimmung und Gefühl übertragen: durch Nachgefühl und Eingefühl in das, was im Gemüte des andern vor sich geht. In feierlicher Haltung, Gebärde, Ton der Stimme und Miene, im Ausdruck der seltsamen Wichtigkeit der Sache, in der feierlichen Sammlung und Andacht der betenden Gemeinde lebt mehr davon als in all den Worten und negativen Benennungen, die wir selber gefunden haben. Diese geben ja niemals das Objekt positiv an. Sie helfen nur insoweit, als sie ein Objekt überhaupt

bezeichnen wollen, und dieses zugleich kontrastieren gegen ein anderes, von dem es unterschieden und dem es zugleich überlegen ist, z. B. das Unsichtbare, das Ewige (=Unzeitliche), das Übernatürliche, das Überweltliche. Oder sie sind einfach Ideogramme für die eigentümlichen Gefühlsinhalte selber, die man dann selber schon zuvor gehabt haben muß, um jene zu verstehen. Bei weitem das Beste sind 'heilige' Situationen selber oder ihre Wiedergabe in anschaulicher Schilderung. Wem nicht inne wird, was das Numinose ist, wenn er Jes. 6 liest, dem hilft kein 'Klingen, Singen und Sagen'. In Theorie, Lehre, ja selber Predigt ist, wenn sie nicht gehört wird, gewöhnlich nichts davon zu merken, während die mündliche ganz davon getränkt sein kann. Kein Element der Religion bedarf so wie dieses der viva vox und der lebendig fortleitenden Gemeinschaft und des persönlichen Zusammenhanges.¹

Aber auch in dieser Form ist das bloße Wort machtlos ohne den entgegenkommenden 'Geist im Herzen', ohne die Kongenialität des Aufnehmenden. Und dieser Geist muß das Beste dazu tun. Wo er aber ist, da genügt sehr häufig schon ein sehr kleiner Reiz, eine sehr entfernte Anregung

¹ Seuse sagt von solcher Übertragung:

Ein Ding soll man wissen: so ungleich es ist, wenn man ein süßes Saitenspiel selber hört süß erklingen, im Vergleich dazu, daß man nur davon hört sprechen, ebenso ungleich sind die Worte, die in der lauterer Gnade empfangen werden und aus einem lebendigen Herzen durch einen lebendigen Mund ausfließen, im Vergleich zu den selbigen Worten, wenn sie auf das tote Pergament kommen . . . Denn so erkalten sie, ich weiß nicht wie, und verbleiben, wie die abgebrochenen Rosen. Denn die liebliche Weise die vor allem das Herz rührt, erlischt dann. Und in der Dürre des dürrer Herzens werden sie dann empfangen. — Seuse's deutsche Werke hg. Denife, S. 309.

von außen. Es ist erstaunlich, wie wenig und auch das noch in großer Unbeholfenheit und Verworrenheit oft genügt, um den Geist von sich aus zu stärkster, bestimmtester Regung zu bringen. Wo er aber 'weht', da sind die rationalen Termini in der Wortverkündung, obschon sie zumeist nur dem allgemeinen Gemütsleben überhaupt entstammen, selber schon meist kräftig und hinreichend, das Gemüt sogleich auch auf den rechten Ton zu stimmen. Die 'Schematisierung' tritt hier ganz ohne weiteres ein und bedarf kaum der Nachhilfen. Wer 'im Geiste' die Schrift liest, lebt im Numinosen, auch wenn er von ihm weder Begriff noch Namen hat, ja selbst wenn er unfähig wäre, sein eigenes Gefühl zu analysieren und jenen Einschlag sich zu verdeutlichen.

2. Indirekte.

Im übrigen sind die Darstellungs- und Anregungsmittel des numinosen Gefühles indirekte, nämlich alle die Ausdrucksmittel von ihm verwandten oder ähnlichen Gefühlen des natürlichen Gebietes. Diese Gefühle haben wir kennen lernen. Wir werden sie sofort wiederfinden, wenn wir uns etwa darauf besinnen, welche Ausdrucksmittel die Religion wirklich von jeher und allerorten angewandt hat.

Eins der primitivsten, das dann später in steigendem Maße als unzulänglich empfunden und schließlich als 'unwürdig' verworfen wird, ist ganz naturgemäß das *Fürchterliche*, Schreckliche, ja das Scheußliche (und zuweilen gar das Ekelhafte). Weil die diesen entsprechenden Gefühle starke Analogien haben zu dem des tremendum, so werden ihre Ausdrucksmittel zu indirekten Ausdrucksmitteln der direkt nicht ausdrückbaren 'Scheu.' Das Gräßlich-fürchterliche der primitiven Götterbilder und Götterschilderungen, das uns heute

oft genug so abstoßend erscheint, hat für den Primitiven und Naiven, auch heute noch, und gelegentlich noch unter uns, durchaus die Wirkung, echte Gefühle echter religiöser Scheu anzuregen. Und andererseits wirkt diese wieder als allerstärkster Reiz, in Fantasie und Darstellung das Fürchterliche hervorzubringen. Die harten, strengen und zumteil eher fürchterlichen alten byzantinischen Madonnenbilder reizen manchen Katholiken mehr zur Andacht als die lieblichen Rafael's. Ganz besonders ist dieser Zug bemerkbar bei gewissen indischen Göttergestalten. Durgä, die 'große Mutter' Bengalens, deren Kultus umgeben sein kann von einer wahren Wolke tiefster Andachtsschauer, ist in der kanonischen Darstellung eine wahre Teufelsfratze. Und diese Mischung entsetzlicher Fürchterlichkeit und höchster Heiligkeit kann vielleicht noch reiner studiert werden im 11. Buche der Bhagavad-Gītā. Vischnu, der doch die Güte selber ist gegen seine Gläubigen, will sich hier dem Arjuna erweisen in seiner eigentlichen Gotteshoheit. Auch hier hat das Gemüt nur erst Ausdrucksmittel des Furchtbaren, allerdings gleichzeitig durchdrungen mit dem gleich zu besprechenden Moment des *Grandiosen*.¹

Denn eben auf höherer Stufe tritt nun das Grandiose oder das *Erhabene* als Ausdrucksmittel an die Stelle des Fürchterlichen. So finden wir es in unüberbietbarer Form in Jes. 6. Erhaben ist hier der hohe Thron, die königliche Gestalt, die wallenden Säume seines Kleides, der feierliche Hofstaat der umgebenden Engelschaft. Während das Fürchterliche allmählich überwunden wird, wird die Verbindung und Schematisierung mit dem Erhabenen dann

¹ Nirgends ist das irrationale Moment der 'ὄργη' besser zu studieren als in diesem Kapitel, das zu den schlechthin klassischen der Religionslehre gehört. — Vgl. die Beilage 1.

konstant und erhält sich als legitime bis in die höchsten Formen des religiösen Gefühls hinein; ein Hinweis darauf, daß zwischen dem Numinosen und dem Erhabenen eine verborgene Verwandtschaft besteht, die mehr ist als eine bloße Analogie und von der noch Kants 'Kritik der Urteilskraft' ein entferntes Zeugnis gibt.

Das Bisherige betraf unser oben zuerst gefundenes Moment des Numinosen, das wir mit dem *tremendum* hatten symbolisieren wollen. Das zweite war dann das *Mysteriöse* gewesen. Und hier treffen wir nun auf diejenige Analogie und dasjenige analogische Ausdrucksmittel, das für alle Religion das zunächst Auffallendste ist und dessen Theorie wir hier geben können: das *Wunder*. 'Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind'. Lehrte es uns nicht die Religionsgeschichte sowieso schon, so könnten wir es von unserm gefundenen Momente des 'Mysteriösen' aus a priori konstruieren und erwarten. Nichts kann in der natürlichen Sphäre der Gefühle gefunden werden, was zu dem religiösen Gefühle des Unsagbaren, Unausprechlichen, schlechthin Andern, Geheimnisvollen eine so unmittelbare, obzwar rein 'natürliche' Analogie hat wie das Unverständene, Ungewohnte, Rätselhafte, wo und wie es uns immer aufstoßen mag. Besonders das mächtige Unverständene und das furchtbare Unverständene, die eine Doppelanalogie zum Numinosen in sich schließen, nämlich zu dem Momente des Mysteriösen und gleichzeitig zu dem des *tremendum* nach seinen beiden angegebenen Seiten. Sind die Gefühle des Numinosen überhaupt durch natürliche Analogien anregbar und dann auf diese selber übertragbar, so muß es hier sein. Und so ist es indertat allerorten in der Menschheit gewesen. Was unverständlich-schreckend hineinfuhr in den Bereich seines Handelns, was in Naturvorgängen, Ereig-

nissen, Menschen, Tieren oder Pflanzen Befremden, Staunen oder Starren erzeugte, zumal wenn es verbunden war mit Macht oder Schrecken, das hat je und je die dämonische Furcht geweckt und an sich herangezogen, das ist zum portentum, prodigium, miraculum geworden. So, und nur so entstand das Wunder. Und umgekehrt, wie oben das tremendum für Fantasie und Darstellung zum Reiz ward, das Fürchterliche zum Ausdrucksmittel auszuwählen oder schöpferisch zu erfinden, so ward das Mysteriöse zum mächtigsten Reize der naiven Phantasie, das 'Wunder' zu erwarten, zu erfinden, zu erleben, zu erzählen, ward zum nie ermüdenden Antriebe unerschöpflicher Erfindung in Märchen, Mythe, Sage und Legende, durchdrang Ritus und Kultus, und ist bis heute für Naive in Erzählung und Kult der mächtigste Faktor, das religiöse Gefühl lebendig zu erhalten. Auch hier ist es dann im Fortgange zu höherer Entwicklung, wie beim Fürchterlichen, die Wiederausscheidung eines nur äußerlich Analogon, wenn das Wunder auf geläuterter Stufe anfängt zu verblassen; wenn Christus, Muhammed, Buddha übereinstimmend ablehnen, 'Wundertäter' zu sein, wenn Luther die 'äußeren Wunder' als 'Gäukelwunder' und 'Äpfel und Nüsse für die Kinder' entwertet und wenn der Supranaturalismus aus der Religion zuletzt wieder ausgeschieden wird als etwas, das nur ein Analogon, nicht aber ein echtes Schema des Numinosen ist.

In noch manch anderer Weise äußert sich die Anziehung des Mysteriösen auf Dinge und Momente, die Analogie zu ihm haben dadurch, daß sie ein Unverstandenes sind. Am drastischsten kommt das zum Ausdrucke in dem Reize, den die halb oder ganz unverstandene Kultsprache hat, und in der zweifellos tatsächlichen Steigerung der andächtigen Scheu durch sie. Die altertümlichen, nicht mehr ganz

durchsichtigen Ausdrücke in Bibel und Gesangbuch auch bei uns, die besondere Stimmungskraft von Halleluja, Kyrieleis und Sela, grade deswegen, weil sie 'ganz anders' und unverstanden sind, das Lateinisch in der Messe, das der Katholik durchaus nicht als ein notwendiges Übel sondern als besonders heilig empfindet, das Sanskrit in den buddhistischen Messen Chinas und Japans, die 'Sprache der Götter' in den Opferritualen Homers und tausend anderes gehört daher. Daher gehört auch das halb Offenbare, halb Verborgene im Kultus von Messe, griechischer Liturgie und so vielen anderen Liturgien. Und hierin ist sogar ein Moment des Berechtigten. Auch die zusammengestückten Reste der Messe, wie sie in unsern lutherischen Ritualen wiederkehren, haben zweifellos, grade weil ihre Anlage wenig Regel und begriffliche Ordnung hat, eben dadurch immer noch sehr viel mehr des Andächtigen an sich als die nach wohldisponierten Schematen reinlich wie ein Aufsatz auskonstruierten Anlagen neuester Praktiker. Und woher das Stimmende all dieser genannten Dinge? Eben aus der Analogie des nicht ganz Verstandenen, Ungewöhnlichen, Besondern (zugleich durch Alter Ehrwürdigen) zum Mysteriösen selber, das sie anregen durch Anamnesis des Ähnlichen und das sie zugleich analogisch darstellen.

3. Ausdrucksmittel für das Numinose in der Kunst.

In den Künsten ist fast überall das wirksamste Darstellungsmittel des Numinosen das Erhabene. Zumal in der Baukunst. Und in dieser, scheint es, am frühesten. Man kann sich schwer dem Eindrücke entziehen, daß schon in den Urzeiten der Megalithie dieses Moment anfang wach zu werden. Wenn auch das Aufstellen jener riesigen Felsblöcke, roh oder behauen, einzeln oder in gewaltigen

Ringen, ursprünglich den Sinn gehabt haben wird, in magischer Weise das Numinose massiv aufzuspeichern, zu lokalisieren und zu sichern, so war der Motivwandel hier doch alsbald allzukünftig provoziert, um nicht früh einzutreten. Das dumpfe Gefühl für feierliche Größe sogut wie für pompösen, erhabenen Gestus ist ja ein ziemlich elementares Gefühl. Und als man in Ägypten Mastaba's, Obelisken und Pyramiden baute, war diese Stufe zweifellos erreicht. Daß die Erbauer dieser Tempel, dieser Sfinx von Gizeh, die das Gefühl des Erhabenen und, dadurch begleitet, des Numinosen fast wie einen mechanischen Reflex aus der Seele aufzucken lassen, selber auch darum gewußt haben und es gewollt haben, ist wohl unzweifelhaft:¹

Wir sagen ferner von manchem Bauwerke oder auch von einem Liede, einer Formel, einer Folge von Gebärden oder Klängen, ganz besonders auch von gewissen Erzeugnissen der schmückenden oder verzierenden Kunst, von gewissen Symbolen, Emblemen, Ranken- oder Linienführungen, daß sie einen 'gradezu magischen' Eindruck machen, und wir fühlen mit ziemlich großer Sicherheit den Stil und das Besondere des Magischen heraus auch unter den verschiedensten Bedingungen und Verhältnissen. Ungewöhnlich reich und tief an magischen Eindrücken ist vor allem die vom Taoismus und Buddhismus bestimmte Kunst Chinas, Japans und Tibets. Und selbst der Ungeübtere fühlt diesen Einschlag hier leicht und bald. Die Bezeichnung 'magisch' ist hier auch in geschichtlicher Hinsicht richtig. Denn wirklich entstammt diese Formen-

¹ Zur Malerei vgl. Oscar Ollendorf: *Andacht in der Malerei*, Leipzig 1912. — Zum lautlichen Ausdrucke des Numinosen vergleiche man die lehrreiche Studie von W. Matthießen: 'Das Magische der Sprache im liturgischen Kirchengesang'. *Hochland*, XV. Heft 10.

sprache ursprünglich eigentlich magischen Vorstellungen, Zeichen, Hilfsmitteln und Vorrichtungen. Aber von dieser geschichtlichen Verknüpfung ist der Eindruck selber durchaus unabhängig. Er tritt ein, auch wenn man davon gar nichts weiß: ja dann gerade am allerstärksten und ungebrochensten. Es ist kein Zweifel, daß die Kunst hier Mittel hat, ohne Reflexion einen ganz spezifischen Eindruck hervorzubringen, nämlich eben den des 'Magischen'. Nun ist aber das 'Magische' nichts anderes als eine verhaltene und abgeblendete Form des Numinosen, und zugleich eine Rohform desselben, die in der großen Kunst geadelt und verklärt wird. Und dann darf man nicht mehr vom 'Magischen' reden. Dann tritt uns vielmehr das Numinose selber in seiner irrationalen Gewalt und mit seinem hinreißend-Bewegenden in gewaltigen Rythmen und Schwingungen entgegen. Das gilt vielleicht von keiner Kunst mehr und vollständiger als von der großen Landschafts- und Heiligen-Malerei China's in den klassischen Zeiten der T'ang und Sung-Dynastie. Otto Fischer sagt von ihr:

Diese Werke gehören zum Tiefsten und Erhabensten, was menschliche Kunst jemals geschaffen hat. Wer sich in sie versenkt, der spürt hinter diesen Wassern und Nebeln und Bergen geheimnisvoll atmend das uralte Tao, das Auf und Nieder des innersten Seins. Manch tiefes Geheimnis liegt in diesen Bildern verborgen-offenbar. Das Wissen vom 'Nichts', das Wissen von der 'Leere', das Wissen vom Tao Himmels und der Erde, das auch das Tao des menschlichen Herzens ist, liegt in ihnen. Und so scheinen sie trotz ihrer ewigen Bewegtheit zugleich von einer so tiefen Ferne und Stille, wie unter einem Meere verborgen atmend¹.

Uns Westlichen wird die Gotik als die numinoseste Kunst erscheinen, und zunächst um ihrer Erhabenheit

¹ Otto Fischer: Chinesische Landschaft. In 'Das Kunstblatt' Januar, 1920.

willen. Es ist ein Verdienst von Worringer, daß er in seinem Werke 'Probleme der Gotik' nachweist, daß der spezifische Eindruck der Gotik nicht auf ihrer Erhabenheit allein beruhe, sondern auf einem Einschlag und Erbe uralter magischer Formgebung, die er geschichtlich abzuleiten sucht. Und so ist ihm der Eindruck des Gotischen ein magischer. Daß er hier dem Richtigen auf der Spur sei, ist gewiß, ganz unabhängig von der Richtigkeit seiner geschichtlichen Ableitungen. Die Gotik besitzt einen 'Zauber' des Eindruckes, der mehr ist als der des Erhabenen. Aber der Turm des Ulmer Münsters ist schlechterdings nicht 'magisch', er ist numinos. Und was der Unterschied des Numinosen vom bloß Magischen sei, wird grade an der herrlichen Abbildung fühlbar, die Worringer von diesem Wunderwerke gibt. Immerhin mag als Bezeichnung des Stiles und der Ausdrucksmittel, durch die hier der Eindruck des Numinosen zustande kommt, das Wort 'magisch' in Geltung bleiben.

Das Erhabene wie das Magische sind, so stark sie auch wirken mögen, immer nur indirekte Darstellungsmittel, die der Kunst zum Ausdruck des Numinosen zur Verfügung stehen. Direkter Mittel hat sie bei uns im Westen nur zwei. Und die sind bezeichnender Weise selber negativ; sie sind das *Dunkel* und das *Schweigen*¹. Das Dunkel muß so sein, daß es durch einen Kontrast gehoben und dadurch noch wahrnehmbarer gemacht wird: es

¹ Herr, rede Du allein
 Beim tiefsten Stillesein
 Zu mir im Dunkeln
 betet Terstegen. Und an anderer Stelle:
 O hohe Majestät, die Du erhaben wohnest
 In stiller Ewigkeit, im dunklen Heiligtum.

muß selber noch eine letzte Helle zu überwinden im Begriffe stehen. Erst das Halbdunkel ist 'mystisch'. Und sein Eindruck vollendet sich, wenn es mit dem Hilfsmomente des 'Erhabenen' sich verbindet. Das Halbdunkel, dämmernd in hohen Hallen, unter den Zweigen eines hohen Baumganges, seltsam belebt und bewegt noch durch das mysteriöse Spiel der halben Lichte, hat noch immer zum Gemüte gesprochen, und Tempel-, Moscheen- und Kirchenerbauer haben davon Gebrauch gemacht.

In der Sprache der Töne aber entspricht dem das *Schweigen*.

'Javeh ist in seinem heiligen Tempel,
Es sei stille vor ihm alle Welt'.

Wir und wahrscheinlich schon der Sänger, wissen nichts mehr davon, daß dieses 'Stillesein' (wie das εὐφημεῖσθα) 'historisch-genetisch' einmal hervorgegangen ist aus der Angst, ominöse Worte zu gebrauchen und darum lieber überhaupt stille zu sein. Wir und der Psalmensänger und Terstegen in seinem:

Gott ist gegenwärtig,
Alles in uns schweige,

fühlen die Nötigung zum Schweigen aus einem anderen Motive, und aus einem völlig selbstständigen. Bei uns ist es eine spontane Reaktion gegen das Gefühl des 'numen präsens' selber. Und die 'historisch-genetische' Kette erklärt auch hier nicht das auf der höheren Entwicklungsstufe Eingetretene und Vorhandene. Nun sind aber der Psalmensänger und Terstegen und wir selber mindestens so interessante Objekte für religiöse psychische Analyse wie die ihre εὐφημεῖα üben den 'Primitiven'.

Neben Schweigen und Dunkel kennt die Kunst des Ostens noch ein drittes Mittel stark numinosen Eindruckes: das Leere und das weite Leere. Das weite Leere ist

gleichsam das Erhabene in der Horizontale. Die weitgedehnte Wüste, die grenzenlose gleichförmige Steppe sind erhaben und lösen durch den Reiz der Gefühls-gesellung auch in unsereinem Anklänge des Numinosen mit aus. Die chinesische Baukunst, als Kunst der Anlage und Gruppierung der Bauten, verwendet dieses weise und tief eindringlich. Sie erreicht den Eindruck des Feierlichen nicht durch hohe Hallen oder imponierende Vertikale, aber es gibt wohl nichts feierlicheres als die stille Weite der Plätze, Höfe und Vorhöfe, die sie verwendet. Die kaiserlichen Grabbauten der Ming bei Nanking und Peking, die die leere Weite einer ganzen Landschaft einbeziehen in die Anlage, sind dafür wohl das stärkste Beispiel. Noch interessanter ist das Leere in der chinesischen Malerei. Es gibt gradezu eine Kunst, das Leere zu malen, es fühlbar zu machen und dieses sonderbare Thema mannigfach zu variieren. Es gibt nicht nur Bilder, auf denen 'fast nichts' ist, es gehört nicht nur zum Stil, mit knappstem Strich und Mittel stärksten Eindruck zu machen, sondern bei sehr vielen Bildern, besonders bei solchen die mit Kontemplation zusammenhängen, gewinnt man den Eindruck, daß das Leere selber gemalter Gegenstand ist und ein Hauptgegenstand. Wir verstehen dieses nur, wenn wir uns erinnern an das, was oben über das 'Nichts' und die 'Leere' der Mystiker gesagt ist und über den Zauber der 'negativen Hymnen'. Wie das Dunkel und das Schweigen so ist die Leere eine Negation, aber eine solche, die alles 'Dieses und Hier' wegschafft, damit das 'Ganz Andere' Akt werde.¹

¹ Vgl. auch die feinen Ausführungen von Wilhelm über das 'Nichtsein' und die 'Leere' bei Laotse. In Wilhelm: Laotse, Vom Sinn und Leben. Diederichs, Jena, 1911. S. XX.

Ein positives Mittel zum Ausdruck des Heiligen hat auch die Musik nicht, die doch sonst allen Gefühlen den mannigfaltigsten Ausdruck leihen kann. Den heiligsten, numinosesten Moment in der Messe, den der Wandlung, drückt auch die vollendetste Messe-Musik nur dadurch aus, daß sie verstummt, und zwar schlechthin und für längere Zeit, sodaß das Schweigen selber sich gleichsam ausklingen kann. Und den gewaltigen Andachtseindruck, den dieses 'Stillesein vor dem Herrn' hat, erreicht sie sonst nicht annähernd. Es ist lehrreich, hierauf hin Bachs H-moll-Messe zu prüfen. Ihr mystischster Teil ist, wie gewöhnlich in den Messekompositionen, das 'Incarnatus'. Die Wirkung liegt hier in dem leise raunenden zögernd nacheinander Einsetzen der Fugierung, die zum Pianissimo abklingt. Verhaltenen Atems, halblaut nur, dabei mit diesen höchst seltsamen, absinkenden Gängen in verminderten Terzen, diesen stockenden Synkopen und diesem Auf- und Absteigen in befremdenden Halbtönen, die das scheue Staunen wiedergeben, wird das Mysterium mehr angedeutet als ausgesprochen. Und dadurch erreicht Bach hier sein Ziel viel besser als beim 'Sanctus'. Dieses ist wohl ein unvergleich gelungener Ausdruck für Den, der 'die Kraft und die Herrlichkeit' besitzt, ein rauschender Triumphchor vollendeter, absoluter Königsglorie. Aber von der Stimmung der der Komposition unterliegenden Textesworte, die aus Jes. 6 entnommen sind und die von dem Komponisten demgemäß hätten interpretiert werden müssen, ist er ganz und gar entfernt. Daß die Serafim mit zweien ihrer Flügel ihr Angesicht bedeckten, ist aus diesem Prachtgesang nicht zu vernehmen. Feinfühlig trifft Mendelssohn den Punkt in seiner Komposition von Psalm 2, in Vers 11: 'Dienet dem Herrn mit Furcht und freuet euch mit Zittern'. Und zwar liegt auch hier

der Ausdruck der Sache weniger in der Musik selber als in ihrer Dämpfung, Verhaltung, fast möchte man sagen Verschüchterung, wie sie der Berliner Dom-Chor bei dieser Stelle meisterhaft wiederzugeben versteht. Und soweit Musik überhaupt die Sache treffen kann, trifft sie der Berliner Madrigal-Chor im *Popule meus* des Thomas Luiz. Hier singt der erste Chor das Trisagion: *agios o theos, agios ischiros, agios athanatos*, dem die lateinische Deutung des zweiten Chores: *Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis* im Wechselsang erwidert. Auch diese zittert von gedämpftem Beben. Aber das Trisagion selber, von unsichtbaren Sängern her aus entferntem Hintergrunde im *pianissimo* wie ein Flüstern durch den Raum schwebend, ist allerdings eine schier vollendete Wiedergabe der Szene von Jes. 6.

Kapitel 11.

Das Numinose im Alten Testamente.

Wenn schon in aller Religion überhaupt die Gefühle des Irrationalen und Numinosen rege sind, so doch vornehmlich in der semitischen und zumeist in der biblischen. Das Mysteriöse lebt und webt hier stark in den Vorstellungen des Dämonischen und Engelischen, von dem diese Welt als von dem 'Ganz andern' umgeben, überhöht und durchdrungen ist, wird mächtig in der Eschatologie und dem Reich-Gottes-Ideal, das dem Natürlichen sich teils als das zeitlich künftige, teils als das ewige, immer aber als das schlechthin wunderhafte und 'ganz andere' entgegensetzt, und prägt sich aus in der Natur Jahvehs und Elohims, der auch der 'himmlische Vater' Jesu ist und als solcher seinen Jahvehcharakter nicht verliert sondern 'erfüllt'.

Die niedere Stufe des numinosen Gefühles als dämonischer Scheu ist schon bei den Profeten und Psalmisten längst überwunden. Aber gelegentliche Anklänge an sie, besonders in der älteren Erzählliteratur, fehlen doch auch nicht. Die Erzählung 2. Mos. 4, 26, wie Jahveh in seiner *ὄργη* den Mose überfällt bei Nacht und ihm nach dem Leben steht, trägt noch stark diesen Charakter. Auf uns macht sie einen fast spukhaften gespenstischen Eindruck. Und vom Standpunkte entwickelter Gottesfurcht aus gewinnen diese und

ähnliche Erzählungen leicht den Eindruck, als ob hier überhaupt noch nicht Religion sei, sondern Vorreligion, gemeine Dämonenfurcht oder dergl. Aber dabei ist ein Mißverständnis. 'Gemeine dämonische Furcht' würde sich beziehen auf einen 'Dämon' in dem engen Sinne des Wortes, wie es Synonym von Teufel, Kobold oder Unhold und dem *Θεῶν* entgegengesetzt ist. Ein solcher Dämon aber ist nicht Durchgangspunkt und Glied in der Entwicklungskette des religiösen Gefühles gewesen, so wenig wie das 'Gespenst'. Er ist, wie dieses auch, ein apokryfer Absenker der Fantasieproduktion des numinosen Gefühles. Von einem solchen Dämon aber ist der *δαίμων* in einem viel allgemeineren Sinne zu unterscheiden, der selber noch nicht ein Gott, aber noch viel weniger ein Gegengott, sondern ein 'Vorgott' ist, eine noch gebundene, verhaltene niedere Stufe des numen, aus der allmählich der 'Gott' in höherer Erscheinung hervorwächst. Nachklänge dieser Stufe haben wir vor uns in jenen Erzählungen.

Und weiter: um das wirkliche Verhältnis hier zu verstehen, können zweierlei Hinweise helfen. Erstens auf das, was früher gesagt wurde über die Fähigkeit des Fürchterlichen überhaupt, das numinose Gefühl anzuziehen und auszudrücken. Zweitens aber folgendes. Ein stark musikalischer Veranlagter, solange er roh und Anfänger ist, kann wonnig entzückt sein durch das Getön des Dudelsackes oder einer Drehorgel. Beides wird ihm vielleicht unausstehlich, wenn er zu musikalischer Ausbildung kommt. Besinnt er sich aber auf das Qualitative seines früheren und seines jetzigen Erlebens, so muß er merken, daß in beiden ein und dieselbe Seite seines Gemütes tätig ist und daß bei seinem Aufstiege zur höheren Gestalt seines Musikgeföhles keine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* stattgefunden hat sondern ein

Vorgang, den wir *Entwicklung* nennen, ohne in der Lage zu sein, über dessen Art viel aussagen zu können. Würden wir heute die Musik des Kungfute hören, so würde sie für uns wahrscheinlich nichts als eine Reihenfolge seltener Geräusche sein. Und doch spricht schon er von der Kraft der Musik auf das Gemüt, wie wir es heute nicht besser können, und trifft die Momente, die auch wir anerkennen müssen. Das Auffallendste in dieser Hinsicht ist die Gabe leichter Erfassung und Begabung mancher Naturvölker für unsere Musik, die sie mit Wonne und schnell ergreifen, üben und genießen, wenn sie zu ihnen kommt. Diese Begabung fuhr nicht erst durch irgend eine Heterogenie, Epigenesis oder sonstige Mirakel in sie hinein in dem Augenblicke, wo die Musik zu ihnen kam, sondern war einfach da, als Natur-‘Anlage’, erregte sich von innen her und entwickelte sich aus der vorhandenen Anlage dann, wann der Reiz auf sie traf. Und sie hatte sich als dieselbe schon früher geregt in roher primitiver Form und Äußerung. Auch diese ‘rohe, primitive’ Form von Musik können wir mit entwickeltem Musikgeschmack häufig als wirkliche Musik kaum oder garnicht wiedererkennen, und doch war sie die Äußerung des gleichen Triebes, -des gleichen seelischen Momentes. Ganz entsprechend nun ist es, wenn der ‘Gottesfürchtige’ von heute im Berichte vom 2. Mos. 4 das seinem Gefühle Verwandte schwer wiederfindet oder es überhaupt verkennt. — Es ist dies ein Gesichtspunkt, der inbezug auf Religion der ‘Primitiven’ zwar sehr mit Vorsicht aber doch allgemeiner berücksichtigt sein will. Es können daraus wohl sehr falsche Schlüsse gezogen werden, und die Gefahr, die niederen Stufen der Entwicklung mit ihren höheren zu verwechseln und den Abstand zu verkleinern, ist groß genug. Aber die Aus-

scheidung dieses Gesichtspunktes überhaupt ist noch gefährlicher und leider sehr allgemein¹.

Neuere Forscher versuchen, einen Charakterunterschied zwischen Jahveh, dem Strengen, und Elohim, dem patriarchalischen und vertrauten, ausfindig zu machen. Und dieser Versuch hat etwas sehr Einleuchtendes. Nach Söderblom's Konstruktion² soll er darauf beruhen, daß die Jahveh-Vorstellung von 'animistischen' Vorstellungen ausgegangen sei. Ich bestreite nicht die Bedeutung der 'animistischen' Vorstellungen für den Entwicklungsprozeß der Religion. Ich gehe in dieser Hinsicht sogar noch weiter als Söderblom, der sie nur für eine Art primitiver 'Philosophie' erklären will und sie damit also aus dem Bereiche eigentlich religiöser Fantasiebildung überhaupt ausscheiden muß. Daß, wo animistische Vorstellungen gebildet waren, diese in der 'Kette der Reize' ein bedeutsames Glied sein konnten, nämlich um aus dem numinosen Gefühl das dunkel in ihm liegende Moment von 'Wesen' zu entbinden und frei zu machen, würde sehr genau in meine eigene Konstruktion hineinpassen. Aber was Jahveh von El-Schaddaj-Elohim unterscheidet, ist nicht, daß jener 'anima' ist, sondern daß in ihm das Numinose dem Vertraut-Rationalen überwiegt, in diesem aber die rationale Seite der numinosen: ein Unterschied, nach dem sich auch allgemeiner Göttertypen unterscheiden lassen. Und nur von einem Überwogenwerden kann die Rede sein, nicht etwa von einem Fehlen des numinosen Momentes in Elohim. Die echt numinose Erzählung der Theofanie im brennenden Busch und der typische Vers von 2. Mos. 3,6:

¹ In dieser Hinsicht gibt besonders Marett wichtige neue Einsichten.

² Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 297 ff.

Da verhüllte Mose sein Antlitz; denn er fürchtete sich, auf den Elohim hinzublicken,

ist elohistisch. —

Die reiche Fülle einzelner hierhergehöriger Züge altisraelitischer Gottesvorstellung, die hier noch angegeben werden könnte, ist in dem religionsgeschichtlichen Handwörterbuch: 'die Religion in Geschichte und Gegenwart', in Bd. 2, S. 1530 ff und 2036 so ausgiebig gegeben, daß hier einfach darauf zu verweisen ist. — Mit der ehrwürdigen Religion Mose's beginnt dann in immer steigendem Maße der Prozeß der Ethisierung und allgemeinen Rationalisierung des Numinosen und seine Erfüllung zum 'Heiligen' im eigentlichen Vollsinn. Er vollendet sich in der Profetie und im Evangelium. Und hierin liegt der besondere Adel der biblischen Religion, der sie schon auf der Stufe von Zweit-Jesaja mit Recht den Anspruch auf allgemeine Weltreligion erheben läßt. Schon hier liegt ihre deutliche Überlegenheit vor z. B. gegenüber dem Islam, dessen Allah einseitig 'numen' ist, und genau besehen eigentlich der Jahveh in seiner vormosaïschen Form in vergrößerter Gestalt. Aber solche Ethisierung und Rationalisierung ist nicht die Überwindung des Numinosen sondern Überwindung seines einseitigen Vorwiegens. Es vollzieht sich *am* Numinosen und wird von ihm umfaßt.

Das Beispiel innigster Durchdringung von beidem ist Jesaja. Was in seiner Berufungsvision anklang, das durchdringt mit fühlbarer Gewalt seine ganze Verkündigung. Und nichts ist hierfür so bezeichnend, als daß grade bei ihm als Lieblingsausdruck für die Gottheit der Ausdruck 'der Heilige Israels' stehend wird und anderen Ausdrücken mit seiner geheimnisvollen Gewalt überwiegt. Das bleibt so in der jesajanischen Tradition der 'zweit-jesajanischen'

Schriften. Zwar wenn irgendwo, so haben wir es bei Zweit-Jesaja zugleich mit dem Gott begrifflich klarer Allmacht, Güte, Weisheit, Treue zu tun. Aber diese sind doch eben Prädikate des Heiligen', dessen seltsamen Namen auch Zweit-Jesaja fünfzehn Mal wiederholt, und immer an Stellen, wo er besonders eindrucklich ist.

Verwandte Ausdrücke neben der 'Heiligkeit' Jahvehs sind sein 'Grimm', sein 'Eifer', sein 'Zorn', das 'verzehrende Feuer' u. ä. Sie alle meinen nicht nur seine vergeltende Gerechtigkeit, auch nicht nur den temperamentvoll-regen, in stark $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ lebenden Gott überhaupt, sondern immer alles dieses umgriffen und durchdrungen von dem tremendum und der majestas, dem mysterium und dem augustum seines irrationalen Gottwesens.

Und das gilt auch von dem Ausdrucke 'der lebendige Gott'. Seine Lebendigkeit hat fühlbare Verwandtschaft mit seinem 'Eifern' und äußert sich in ihm wie in allen seinen ' $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ ' überhaupt¹. Durch sein 'Leben' ist dieser Gott verschieden von aller bloßen 'Weltvernunft', ist er diese, aller Filosofierbarkeit sich entziehende, letztthin irrationale Wesen-

¹ Vgl. 5. Mos. 5,23:

'Wo gäbe es irgend ein sterbliches Wesen, das wie wir den lebendigen Gott mit vernehmlicher Stimme aus dem Feuer heraus hätte reden hören und am Leben geblieben wäre'.

Ferner: Jos. 3,10 — 1. Sam. 17, 26, 36. — 2. Kön. 19,4. — Jes. 37, 4,17. — Jer. 10,10:

Er ist lebendiger Gott. ., vor dessen Zorn die Erde bebt und dessen Gröhl die Völker nicht zu ertragen vermögen.

Jer. 23,36. — 2. Makk. 7,33. — Mt. 26,63. (Der Schwur bei dem lebendigen Gott, dem schrecklich-furchtbaren.) — Hebr. 10,31:

Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen. —

In den Ideen des sich rächenden Gottes vollendet sich die alt-

heit, als die er im Bewußtsein aller Profeten und Boten Alten und Neuen Bundes lebt. Und wo man später gegen den 'Filosofengott' gestritten hat für den 'lebendigen' Gott und den Gott des Zürnens und Liebens und der Affekte, hat man immer unbewußt den irrationalen Kern des biblischen Gottesbegriffes mit in Schutz genommen gegen seine einseitige Rationalisierung. Und insoweit hatte man recht. Unrecht aber hatte man und sank in 'Anthropomorfismus', indem man den Zorn und die Affekte statt den 'Zorn' und die 'Affekte' verteidigte, indem man ihren numinosen Charakter verkannte und sie für 'natürliche' Prädikate, nur in Absolutheit gesetzt, hielt, statt einzusehen, daß sie nur gelten können als ideogramatische Bezeichnungen eines Irrationalen durch analogische Gefühlssymbole.

Seine fantasiesspannende und aufregende Kraft erweist das Numinose nach dem Momente des mysteriosum besonders in Ezechiel. Ezechiels Träume und Bilder, sein fantastisches Ausmalen des Wesens Jahveh's und seiner Hofhaltung gehören dahin; ein Vorbild und Beispiel apokryfer Regung des religiösen Triebes zum Mysterium, die sich ergibt nach früher ausgeführten Analogien zum Seltsamen, Wunderlichen, Mirakelhaften und Fantastischen. Die Auswirkung solcher Wirkung des religiösen Gefühles nach einer illegitimen Analogie schafft den Weg zum 'Wunder',

testamentliche Vorstellung des Furchtbar-Lebendigen. Ihr härtester Ausdruck ist das fast entsetzliche Bild des »Keltertreters«, Jes. 63, v. 3:

'Ich trat sie nieder in meinem Zorn und stampfte sie zusammen in meinem Grimm, daß der Saft an meine Kleider spritzte und ich alle meine Gewänder besudelte.' —

Das furchtbare Bild kehrt wieder im neuen Testamente, in Offb. 19, v. 15: Er tritt die Kelter des Weines des grimmigen Zorns.

zur Legende, zur apokalyptischen und mystischen Traum-Welt: alles zwar Ausstrahlungen des Religiösen selber, aber gebrochen in trübem Medium, ein Surrogat für das Echte, das zuletzt vulgär endet und mit seinen Wucherungen das lautere Gefühl des Mysteriums selber überzieht und es an seiner unmittelbaren und reinen Regung hindert.

In seltsamer Reinheit aber finden wir das Moment des mysteriosum wieder in dem Kapitel 38 des Hiobbuches, das wohl zu den merkwürdigsten der Religionsgeschichte überhaupt gehört. Hiob hat gerechtet mit seinen Freunden wider Elohim und ihnen gegenüber offenbar recht behalten. Sie müssen ihm gegenüber verstummen. Da erscheint Elohim selber, um seine Verteidigung selber zu führen. Und er führt sie so, daß Hiob bekennt, daß er überwunden ist, und zwar wirklich und durch Recht überwunden, nicht etwa nur durch einfache Übermacht zum Verstummen gezwungen ist. Denn er bekennt:

Darum widerrufe ich und bereue in Staub und Asche.

Das ist ein Zeugnis innerlichen Überführtseins, nicht aber ohnmächtigen Zusammenbrechens und Resignierens vor bloßer Übermacht. Es liegt hier auch keineswegs nur die Stimmung vor, die Paulus gelegentlich in Röm. 9, 20 anklingen läßt:

Darf denn das Gebilde zum Bildner sagen: 'Warum hast Du mich so gemacht?' Hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus demselben Teige hier ein Gefäß zur Ehre, dort zur Unehre zu machen?'

Man verstünde die Hiobstelle falsch, wenn man sie so deutete. Nicht der Verzicht und die Unmöglichkeit einer Theodizee wird Hi. 38 verkündet, sondern eine wirkliche Theodizee soll gegeben werden, und zwar eine solche, die besser ist als die der Freunde Hiobs, und eine solche,

die imstande ist, selbst einen Hiob zu überführen und nicht nur zu überführen, sondern seine von Zweifeln bedrängte Seele innerlichst zu stillen. Denn in dem seltsamen Erlebnisse, das dem Hiob durch Elohims Offenbarung zuteil wird, liegt zugleich selber schon eine innere Entspannung seiner Seelenqual und eine Befriedung. Und diese Befriedung würde als Lösung des Problems des Hiobbuches ganz allein ausreichen auch ohne Hiobs Rehabilitation in Kap. 42, die nur ein Draufgeld ist auf die bessere Zahlung. Was aber ist dieses seltsame Moment, das hier Theodizee und Versöhnung zugleich wirkt?

In Elohims Rede klingt zwar ungefähr alles mit an, was man aus der Situation heraus a priori erwarten kann: Berufung und Hinweis auf seine überlegene Macht, auf seine Hoheit und Größe, auch auf seine überlegene Weisheit. Die letztere würde sofort eine plausible, rationale Lösung des ganzen Problems ergeben, wenn sie sich etwa vollendete in Sätzen wie: 'Meine Wege sind höher als Eure Wege. Mit meinem Tun und Handeln habe ich Zwecke, die ihr nicht versteht — etwa die Zwecke der Prüfung und Läuterung des Frommen oder Zwecke für das Ganze überhaupt, dem sich der Einzelne mit seinen Leiden einfügen muß.' Von rationalen Begriffen her lechzt man förmlich nach einem solchen Ausgange der Unterredung. Aber nichts dergleichen erfolgt. Und solche teleologischen Erwägungen und Anflösungen sind durchaus nicht der Sinn des Kapitels. Im letzten Grunde beruft es sich auf etwas gänzlich anderes, als was in rationalen Begriffen erschöpft werden kann: auf die über allem Begriff liegende Wunderbarkeit selbst und schlechthin, auf das Mysterium in reiner, irrationaler Gestalt. Hierfür reden

alle die herrlichen Beispiele eine sehr deutliche Sprache. Der Adler, der auf den Felsen horstet, auf des Felsens Zacke und Hochwacht, der seinen Fraß erspäht, des Junge Blut schlürfen, und 'wo Erschlagene sind, da ist er', ist wahrlich kein Beispiel für teleologische Weisheit, die alles 'klüglich und fein bereitet'. Dieser Adler ist vielmehr das Seltsam-Wunderbare, in dem das Wunderbare seines Schöpfers anschaulich wird. Und ebenso die Straußenhenne mit ihren rätselhaften Instinkten in v. 13. Wahrlich, für die 'rationale' Betrachtung ist sie, wie sie hier geschildert wird, eher eine Crux, und nach Zwecken kann man wenig mit ihr anfangen:

Der Straußenhenne Fittig schlägt lustig.
 Ist es fromme Schwinge und Feder? B!
 Nein! sie überläßt der Erde ihre Eier,
 Vergißt, daß ein Fuß sie zerdrücken kann,
 Ist hart gegen ihre Jungen, als gehörten sie ihr nicht.
 Denn Gott hat ihr Klugheit versagt
 Und keinen Anteil an Verstand gegeben.

Und ebenso der Wildochs und der Wildesel von V. 5 und 9: Tiere, deren vollendete 'Dysteleologie' wahrhaft prachtvoll geschildert wird, die aber mit ihren geheimnisvollen Instinkten, ihrem rätselvollen Gebaren so wunderbar und so deutend-rätselvoll sind wie die Felsengemse, V. 1, und die Hirschkuh, und wie die 'Weisheit' des Wolkendunstes, 38, 36, und der 'Verstand' der Luftgebilde mit ihrem geheimnisvollen Kommen und Gehen, Entstehen und Verschwinden, sich Schieben und Formen, oder wie die seltsamen Plejaden hoch am Himmel und der Orion und der Bär samt seinen Jungen. — Man vermeint, daß die Schilderungen von Nilpferd und Krokodil in 41, 15 ff. später eingeschoben seien. Vielleicht mit Recht. Aber dann ist doch zuzugestehen, daß der Einschiebende die Pointe des ganzen Abschnittes sehr

wohl gefühlt hat. Er bringt nur zu krassestem Ausdrucke, was alle anderen Beispiele auch sagen. Während sie portenta geben, gibt er monstra. Aber das Monströse ist eben das Mysteriöse in Kraßheit. Zwar für die göttliche 'Weisheit' als eine, die 'Zwecke' setzt, wären diese Geschöpfe die unglücklichsten Beispiele auf die man überhaupt verfallen könnte. Aber das schlechthin Stupende, das fast Dämonische, das ganz Unfaßliche der ewigen Schöpfermacht, ihr nicht Auszurechnendes, 'gänzlich Anderes' und allem Begreifen Spottendes, dennoch aber das Gemüt in alle Tiefen Erregendes, Faszinierendes und Erfüllendes drücken auch diese Beispiele meisterhaft aus, wie alle vorhergehenden und der ganze Zusammenhang, Tenor und Sinn der Stelle überhaupt¹. Das 'Mysterium' ist gemeint; und zugleich als ein fascinosum. Das letztere lebt auch hier nicht in irgend welchen deutlichen Begriffen, sondern im Ton, im Enthusiasmus, im Rhythmischen selber der ganzen Ausführung. Und dies fascinosum ist die Pointe der ganzen Stelle. In ihm liegt Theodizee wie Befriedung und Seelenstillung. Denn das bloße 'Mysterium' allein wäre ja das oben genannte der bloßen 'schlechthinnigen Unbegrifflichkeit'. Das aber könnte Hiob höchstens auf den Mund schlagen, nicht aber ihn innerlich überführen. Vielmehr ein unaussprechlicher, positiver faszinierender Selbstwert des Unbegreiflichen wird fühlbar. Dieser wird nicht ausgeglichen mit den Gedanken menschlicher, verständlicher Teleologie und ihnen nicht angeglichen. Er bleibt in seinem Geheimnis. Aber indem er fühlbar wird, ist dennoch zugleich Elohim gerechtfertigt und Hiobs Seele gestillt.

¹ Man kann auch heute nicht leugnen, daß Krokodil wie Nilpferd, diese monstra der Natur, noch immer von einer gewissen scheußlichen Erbaulichkeit sind. Wahre Teufelstiere sind sie zum mindesten.

Wir finden eine ganz echte Parallele zu diesem Hiobs-Erlebnis bei einem ganz Modernen, eingebettet in eine novellistische Erzählung, aber von tiefer Eindringlichkeit. Max Eyth erzählt in seiner Novelle 'Berufstragik' in der Sammlung 'Hinter Pflug und Schraubstock' den Bau der gewaltigen Brücke über den Meeresarm an der Ennobucht. Tiefgründigste Gedankenarbeit, hingebendster Berufsfleiß hatten diesen Bau geschaffen, ein Wunder sinnvoller, zweckvoller Menschenleistung. Er ist fertig, trotz endloser Schwierigkeiten, riesenhaftester Hemmungen. Er steht und trotzt Wind und Wellen. Da rast ein Zyklon und — wirft Bauwerk und Erbauer in die Tiefe. Das ganz Sinnlose scheint zu triumphieren über das Sinnvollste, wie das 'Schicksal' gleichgültig hinwegzuschreiten scheint über Tugend und Verdienst. Der Erzähler berichtet, wie er den Schauplatz des Grauens aufsucht und wieder zurückkehrt:

'Als wir das Ende der Brücke erreicht hatten, war es fast windstill. Hoch über uns war der Himmel blaugrün und von unheimlicher Helle. Hinter uns, wie ein großes offenes Grab, lag die Ennobucht.

Der Herr des Lebens und des Todes schwebte über den Wassern in stiller Majestät.

Wir fühlten ihn, wie man seine Hand fühlt. Und der alte Mann und ich knieten vor dem offenen Grabe nieder und vor ihm'. Warum knieten sie? Warum mußten sie knien? Vor Zyklon und blinder Naturgewalt, ja auch vor dem bloß Allmächtigen kniet man nicht. Aber vor dem ganz unbegriffenen, offenbar-unoffenbaren Geheimnis kniet man, gestillter Seele, sein Wie erfühlend, und darin sein Recht.

Kapitel 12.

Das Numinose im Neuen Testamente.

Im Evangelium Jesu vollendete sich der Zug auf Rationalisierung, Ethisierung und Humanisierung der Gottesidee, der von den ältesten Zeiten der Überlieferung Altisraels an und vornehmlich in Profeten und Psalmen lebendig war und das Numinose hier immer reicher und voller mit den Prädikaten klarer und tiefer rationaler Gemütswerte durchsetzte. Und so ergab sich diese durch nichts anderes überbietbare Form des 'Gott-Vater-Glaubens', wie sie nur das Christentum hesitzt. Nur wäre es auch hier wieder gefehlt, wenn man meinen wollte, diese Rationalisierung sei eine Ausscheidung des Numinosen. Das ist, ein Mißverstand auf den die allzu plausible Zeichnung des 'Gott-Vater-Glaubens Jesu' von heute führt, die aber sicher nicht der Stimmung der ersten Gemeinde entspricht. Man kann das nur verkennen, wenn man der Verkündung Christi das nimmt, was sie ganz und gar und von Anfang zu Ende sein will: nämlich das 'Evangelium vom Reich'. Das 'Reich' aber ist — darauf weist uns ja grade die neueste Forschung gegenüber allen rationalistischen Erweichungen mit aller Entschiedenheit — die Wundergröße schlechthin, das allem Jetzigen und Hiesigen Entgegengesetzte, 'Ganz andere' 'Himmlische', umdämmert und umwoben von allen echtsten Motiven 'religiöser Scheu', das 'Furchtbare' und das 'Reizende'

des Mysteriösen selber. Und von ihm und seinem Charakter aus fällt Farbe, Stimmung, Ton auf jede Beziehung zu ihm, auf die, die es verkündigen, auf die, die es vorbereiten, auf Leben und Wandel, die seine Vorbedingungen sind, auf das Wort von ihm, auf die Gemeinde, die es erwartet und die es erreicht. Alles wird 'mystifiziert', nämlich alles wird numinos. Und das zeigt sich am drastischsten in der Selbstbezeichnung des Kreises der Zugehörigen: sie nennen sich selber und sich gegenseitig mit dem numinosen terminus technicus: 'die Heiligen'. Daß das nicht heiße, die sittlich Vollkommenen, ist wohl ohne weiteres klar. Es sind die Leute, die in das Mysterium der Endzeit hineingehören. Es ist der klare, ganz eindeutige Gegensatz gegen die 'Profanen', der uns früher begegnete. Darum können sie sich auch später gradezu ein 'priesterliches Volk' nennen, eine Bezeichnung, für eine 'geweihte' sakrale Schar. Die Vorbedingung zu alle dem aber war gegeben mit dem Evangelium selber und seinem Anspruche, Predigt des kommenden Reiches zu sein.

Der Herr aber dieses Reiches ist der 'himmlische Vater'. Indem er sein Herr ist, ist er nicht weniger 'heilig', numinos, geheimnisvoll, qadosch, ἅγιος, sacer und sanctus als sein Reich sondern viel mehr und alles das in absolutem Maße, und er ist nach dieser Seite die Erhöhung und Erfüllung alles dessen, was der alte Bund je an 'Kreaturgefühl', an 'heiliger Scheu' und ähnlichem besessen hat. Es heißt, das Evangelium Jesu in ein Idyll umkomponieren, wenn man dieses mißkennt. Daß diese Momente nicht eigens in Form besonderer 'Lehren' bei Jesu vorkommen, hat seinen Grund in den Umständen, die mehrfach angegeben sind. Und außerdem, wie hätte

er dazu kommen sollen, zu 'lehren', was jedem Juden und besonders jedem Reichsgläubigen das schlechthin Erste und Selbstverständliche war: nämlich, daß Gott der 'Heilige in Israel' war! Zu lehren und zu verkündigen hatte er, was nicht selbstverständlich sondern seine eigenste Entdeckung und Offenbarung war: daß eben dieser Heilige ein himmlischer 'Vater' sei. Dieser Gesichtspunkt mußte in seiner 'Lehre' alles sein, und umsomehr als der Gegensatz, in den er sich stellte, grade diesen Gesichtspunkt scharf in den Vordergrund treiben mußte. Denn der geschichtliche Gegensatz, der als seine Reaktion das Evangelium hervortrieb, war der Farisäismus mit seiner Gesetzessklaverei und war Johannes mit seiner herben asketischen Auffassung des Gottesbegriffes. Beiden gegenüber ward das Evangelium von Kindschaft und Vaterschaft als das sanfte Joch und die leichte Last gefunden. Und dieses füllt Jesu Gleichnisse, Reden und Verkündigungen notwendig aus. Aber so, daß es dabei immer die kühnste, gewaltigste und anbetungswürdige Paradoxie bleibt, daß 'Vater unser' sei, der 'im Himmel ist'. Daß jenes geheimnisvoll-scheubare Wunderwesen 'im Himmel' zugleich selber ewiger Gnadenwille sei: dieser aufgelöste Kontrast erst macht die Harmonie echten christlichen Grundgefühles aus. Und der hört sie falsch, der in ihr nicht diese aufgehobene Septime immer nachklingen hört.

Bezeichnend, und doch wieder so durchaus selbstverständlich ist, daß sogleich die erste Bitte des christlichen Gemeindegebetes anhebt: 'Geheiligt werde dein Name'. Was das heiße im Zusammenhange des biblischen Verständnisses, ist nach früher Ausgeführtem klar. Ja, gelegentlich können auch in Jesu Predigt noch Töne anklingen, die selbst noch von jenem seltsamen Erschauern und Grauen vor den

Geheimnissen des Überweltlichen etwas spüren lassen, von dem wir früher sprachen. Eine solche Stelle ist Mt. 10,28:

Fürchtet euch aber vor dem, der Leib und Seele zu verderben vermag in die Hölle.

Der dunkle, schauervolle Klang dieses Wortes macht sich von selbst fühlbar, und es ist schon eine Rationalisierung, wenn man sie einfach beziehen will auf den Richter und sein Gericht am jüngsten Tage. Es ist derselbe Klang, der voll wiederklingt im Worte des Hebräerbriefes, 10,31:

Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.

Und in dem andern, Hebr. 12,29:

Unser Gott ist ein verzehrend Feuer.

(Diese Umwandlung von 5. Mos. 4,24: 'Der Herr ist ein verzehrend Feuer' in: 'Unser Gott ist ein verzehrend Feuer' gibt einen Kontrast, der grausig schrill und schneidend wirkt.) Und wenn die Gelegenheit es erfordert, so kehrt auch bei Jesu selbst der alttestamentliche Gott 'der Rache' ganz unverhüllt und echt wieder, wie in Mt. 21,41;

Er wird die Bösewichter übel umbringen.

Im Lichte und auf dem Hintergrunde dieses Numinosen mit seinem mysterium und seinem tremendum muß man endlich auch das Ringen Jesu in der Nacht Gethsemane's sehen, um zu begreifen und nachzuerleben, um was es sich hier handelte. Was macht dies Zittern und Zagen bis in den Seelengrund, dieses Betrübte sein bis in den Tod und diesen Schweiß, der zur Erde rinnt wie Blutstropfen? Gewöhnliche Todesfurcht? Bei dem, der dem Tode seit Wochen ins Auge gesehen und der eben klaren Sinnes sein Todesmahl mit seinen Jüngern gehalten hat? Nein, hier ist mehr als Todesfurcht. Hier ist Erschauern der Kreatur vor dem tremendum mysterium, vor dem Rätsel

voller Grauen. Und die alte Sage von dem Jahveh, der Mose, seinen Diener, 'überfällt' bei der Nacht, und von Jakob, der ringt mit Gott bis an den Morgen, kommt uns zu Sinne als deutende Parallele und Weissagung. 'Er hat mit Gott gerungen und ist obgelegen', mit dem Gotte des 'Zornes' und des 'Grimmes', mit dem NUMEN, das eben doch selber 'MEIN VATER' ist. — Wahrlich, wer den 'Heiligen Israels' auch sonst nicht wiederzufinden glaubt im Gotte des Evangeliums, hier muß er ihn entdecken, wenn er überhaupt zu sehen vermag.

Von der Wolke numinoser Gestimmtheit bei Paulus ist nicht erst zu reden. 'Gott wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann'. Das Überschwängliche des Gottesbegriffes und Gottesgefühles führt bei ihm zur Terminologie und zu den spezifischen Erlebnissen der Mystik¹. Aber es lebt allgemein bei ihm in den allgemeinen Gefühlen enthusiastischer Hochgestimmtheit und pneumatischer Terminologie, die beide weit hinausliegen über die nur rationale Seite der christlichen Frömmigkeit. Seine 'dualistische' Abwertung des 'Fleisches' als des Kreatürlichen überhaupt ist eine Höchstspannung jener numinosen Selbstabwertung, von der auf S. 63 ff. geredet ist. Diese Katastrofen und Peripetien des Gefühlslebens, diese Tragik von Sünde und Schuld, diese Glut beseligten Erlebens ist nur auf numinosem Boden möglich und verständlich. Und wie die *ὄργη Θεοῦ* bei ihm mehr ist als die bloße Reaktion strafender Gerechtigkeit, wie sie

¹ Als vorläufige Definition von Mystik würde ich angeben, daß sie das ist, was Religion auch ist, aber mit einseitigem Überwiegen ihrer irrationalen Momente bei gleichzeitiger Überspannung derselben ins Überschwängliche. — Eine Religiosität gewinnt 'mystische Färbung', wenn sie zur Mystik einen Hang hat. In diesem Sinne ist das Christentum seit Paulus und Johannes nicht Mystik aber Religion mit mystischer Färbung. Und das mit Recht.

durchdrungen ist vom tremendum des Numinosen, so ist andererseits das fascinosum der erlebten Gottesliebe, das den Geist aus seinen Grenzen und in den dritten Himmel treibt, mehr als das bloße Absolute menschlich-natürlichen Kindesgefühles. — Die ὄργη Θεοῦ lebt mächtig in der grandiosen Stelle Röm. 1,18 ff. Unmittelbar erkennen wir hier den zürnenden, eifernden Jahveh des Alten Testaments wieder, aber als furchtbar gewaltigen Weltengott, der seinen lohenden Zorn ausgießt über alle Welt. Echt irrational, ja grauenvoll-erhaben ist dabei die Intuition, daß der Zürnende Sünde strafe mit Sündigen. In dreimaligem Ansätze wiederholt Paulus diesen, für nur rationale Betrachtung ganz unerträglichen Gedanken:

Darum hat sie Gott dahingegeben in Unreinigkeit zur Entehrung ihrer Leiber an ihnen selbst.

Deshalb hat sie Gott dahingegeben in schimpfliche Leidenschaften.

So hat sie Gott dahingegeben in verächtlichem Sinn, das Ungebührliche zu tun, erfüllt mit aller Ungerechtigkeit.

Um die Wucht dieser Intuitionen zu fühlen, muß man versuchen, die Stimmung unserer Dogmatiken und wohltemperierten Katechismen zu vergessen und die Schauer nachzufühlen, die der Jude gegenüber dem Grimme Jahvehs und der Hellenist gegenüber dem Grauen der Heimarmene und der antike Mensch überhaupt gegenüber der ira deorum fühlen konnte. —

Auf eines sei bei Paulus noch ausdrücklich aufmerksam gemacht, das auch hierhergehört, auf seine Prädestinationslehre. Daß man sich mit der Idee der Prädestination auf schlechterdings irrationalem Gebiete befindet, fühlt gerade der 'Rationalist' am unmittelbarsten. Zu ihr kann er sich am wenigsten bequemen. Und ganz mit Recht. Sie ist vom Boden des Rationalen aus das absurdum und σάτυ-

δαλον schlechthin. Er kann sich vielleicht alle Paradoxien der Trinität und Christologie gefallen lassen: die Prädestination selber wird ihm immer der unmittelbarste Stein des Anstoßes sein.

Allerdings nicht in der Weise, wie sie seit Schleiermacher in Nachfolge von Leibniz und Spinoza bis heute bisweilen vorgetragen wird. Hier kapituliert man nämlich einfach vor dem Naturgesetz und den 'causae secundae' und räumt der modernen Psychologie ihren Anspruch ein, daß alle Entschlüsse und Handlungen des Menschen dem Zwange der Motive unterliegen, er also unfrei und durch sie prädestiniert sei. Und diese Prädetermination durch die Natur identifiziert man dann mit der göttlichen Allwirksamkeit, so daß zum Schlusse die reinreligiöse, tiefe, von Naturgesetzen garnichts wissende Intuition göttlicher Zuvorversehung auf den trivialen, naturwissenschaftlichen Gedanken allgemeingültiger Kausalverknüpfung hinausläuft. Eine apokryfere Spekulation, eine gründlichere Verfälschung religiöser Konzeptionen kann es nicht geben. Gegen sie ist der Rationalist durchaus nicht gestimmt. Sie ist selber rein und massiv rationalistisch, in Wahrheit aber zugleich die völlige Beseitigung der religiösen Idee selber.

Diese selber aber entspringt zwiefach und ist selber zwiefach und in sich ganz verschieden. Man sollte sie auch mit bestimmt auseinander gehaltenen Namen bezeichnen. Die eine Idee ist die der 'Erwählung', die andere, wesentlich anders gestimmte, ist die der eigentlichen Prädestination.

Die Idee der 'Erwählung', nämlich von Gott erwählt und zuvorversehen zu sein zum Heil, ergibt sich unmittelbar als reiner Ausdruck des religiösen Gnaden-Erlebnisses selber. In immer wachsendem Maße erkennt

und fühlt der Begnadete, indem er zurückblickt auf sich selbst, daß nicht er durch eigenes Wirken oder Trachten zu dem geworden ist, was er ist, daß ohne seinen Willen und sein Können ihm die Gnade zuteil ward, ihn ergriff, trieb und führte. Und grade auch seine eigensten, freiesten Entschlüsse und Zustimmungen werden ihm, ohne dadurch das Moment der Freiheit zu verlieren, zu etwas, das er erlebte mehr als daß er es tat. Vor allem eigenen Tun sieht er das Suchen und Wählen der rettenden Liebe am Werke und anerkennt einen ewigen Ratschluß der Gnade über sich, der eben Zuvorversehung ist. Diese Zuvorversehung ist rein eine solche zum Heil. Sie hat an sich nichts zu tun mit der *praedestinatio ambigua*, mit der Vorherbestimmung aller Menschen entweder zur Rettung oder zum Verderben. Die rational-logische Konsequenz, daß wenn Gott ihn erwähle, andere aber nicht, man doch schließen müsse, daß er die einen zur Seligkeit, die andern zur Verdammnis bestimme, wird hier nicht gezogen, darf auch nicht gezogen werden, denn es handelt sich um eine religiöse Intuition, die als solche immer für sich allein steht und für sich allein gilt, der Systematisierung aber und der logischen Konsequenzmacherei garnicht fähig ist und vergewaltigt wird, wo man dergleichen versucht. Mit Recht sagt Schleiermacher in dieser Hinsicht in seinen Reden über die Religion¹:

Jede (religiöse) Intuition ist ein für sich bestehendes Werk . . . von Ableitung und Anknüpfung weiß sie nichts.

Von der Erwählung zu unterscheiden ist sodann die Prädestination in der Form, wie sie bei Paulus in Röm. 9, 18 auftritt.

¹ Vgl. Schleiermachers Reden über die Religion, hrsg. von R. Otto, vierte Auflage, S. 37—38. Göttingen, 1920.

Wessen er will, dessen erbarmt er sich, und wen er will, den verhärtet er.

Die Gedanken der 'Erwählung', die bei Paulus stark sind, klingen auch hier zwar mit herein. Aber die Überlegung in V. 20 ist doch offensichtlich auf einen ganz andern Ton gestimmt:

Wer bist du, o Mensch, der du mit Gott rechten willst! Darf denn das Gebilde zum Bildner sagen: Warum hast du mich so gemacht.

Das ist eine Argumentation, die in die Gedankenreihe der 'Erwählung' durchaus nicht paßt. Noch weniger aber entspringt sie aus einer abstrakt theoretischen 'Lehre' von der Allursächlichkeit Gottes, wie sie bei Zwingli auftritt und dann zwar auch eine 'Prädestinationslehre' hervorbringt, aber eine, die ein Kunstprodukt filosofischer Spekulation, nicht ein Ergebnis unmittelbaren starken religiösen Gefühles ist. Ein solches aber gibt es nun indertat auch. Und dieses liegt zweifellos bei Paulus zu Grunde. Wir erkennen es aber leicht wieder als das numinose Gefühl gegenüber dem 'tremendum mysterium'; und dessen Eigenart, wie sie uns oben in der Abrahamerzählung vorkam, kehrt hier nur in ungemein verstärkter Form wieder. Denn die religiöse Konzeption des Prädestinationsgedankens ist nichts anderes als jenes 'Kreaturgefühl', jenes Versinken und 'zu Nichte werden' mit seiner eigenen Kraft, Anspruch und Leistung gegenüber dem Überweltlichen als solchem. Das Numen, das übermächtig erlebte, wird alles in allem. Das Geschöpf wird zunicht mit seinem Wesen, seinem Tun, seinem Rennen und Laufen, seinem Planen und Entschließen. Der begrifflich-analogische Ausdruck für solches Versinken im Gefühl gegenüber dem numen ist dann Ohnmacht hier und Allmacht dort, Ver-

geblichkeit eigenen Wählens hier und Allbestimmen und Verfügen dort.

Auch Prädestination, als identisch mit der absoluten Übermacht des numen, hat dann zunächst noch garnichts zu tun mit dem 'unfreien Willen'. Sie hat vielmehr sehr häufig gerade den 'freien Willen' der Kreatur sich gegenüber und gewinnt dadurch erst ihr Relief. »Wolle, was du willst und wie du kannst; plane, wähle: es muß doch alles kommen, wie es soll und bestimmt ist« — das ist der erste, echtere Ausdruck der Sache. Mitsamt seinem freien Wählen und Wirken wird der Mensch zunichte gegenüber der ewigen Macht. Und diese wächst ins Unermessene grade dadurch, daß sie ihre Ratschlüsse vollführt trotz der Freiheit des menschlichen Willens. Grade diese Seite der Sache kehren geflissentlich manche Beispiele islamischer Erzählungen hervor, die die Unbeugsamkeit der Ratschlüsse Allah's verdeutlichen wollen. Hier können die Menschen planen, wählen und verwerfen: aber wie sie auch wählen und wirken, Allahs ewiger Wille setzt sich durch, auf Tag und Stunde, wie es versehen war. Grade nicht Allwirksamkeit oder Alleinwirken ist hier zuerst gemeint, sondern schlechthinniges Übergreifen und Bestimmen des ewigen Wählens und Wirkens über noch so starkes und freies Wirken der Kreatur. — Erst indem jenes Kreaturgefühl sich noch weiter steigert (und überstiegen wird) und dann zugleich meistens sich mit theoretischen Erwägungen verknüpft, ergeben sich die Gedanken des schlechthinnigen Allwirkens und Alleinwirkens der Gottheit. Und so führen sie dann zur 'Mystik', und es ist nun nur die nochmalige weitere Konsequenz, wenn sich in der Mystik sogleich dann auch ihre eigentümlichen Seinspekulationen anschließen. Nicht nur das Wirken, auch die

eigentliche Realität, das volle Sein selber wird dann der Kreatur abgesprochen und alles Sein, alle Wesensfülle dem Seienden schlechthin zugesprochen. Es allein ist wirklich. Und alles Sein der Kreatur ist nur entweder eine Funktion seines Seins — Es weset sie — oder überhaupt nur Schein. Diese Zusammenhänge sind besonders deutlich zu erkennen in der Mystik von Geulinx und den Okkasionalisten. 'Ubi nihil vales, ibi nihil velis.' — Diese mystische Spitze klingt auch bei Paulus gelegentlich an in seinem geheimnisvollen Worte über den Endausgang aller Dinge, wo 'Gott wird sein alles in allem'. Die Römerstelle aber führt nur bis zu dem Gedanken der Prädestination selber. Sie aber ist nichts anderes als das gesteigerte 'Kreaturgefühl' und sein begrifflicher Ausdruck und wurzelt ganz im Numinosen.

Daß das letztere der Fall sein muß, läßt sich noch durch eine andere Überlegung verdeutlichen. Wenn nämlich das Gefühl des Numinosen, nämlich als 'Kreaturgefühles', wirklich die eigentliche Wurzel der Prädestination ist, so ist zu erwarten, daß diejenige Religiosität, die einseitig und am meisten durch die irrationalen Momente in der Gottesidee bestimmt ist, auch am meisten prädestinatianisch geneigt sei. Und das ist offensichtlich der Fall. Keine Religion ist so prädestinatianisch geneigt wie der Islam. Das Eigentümliche des Islam ist aber grade, daß hier die rationale und auch die spezifisch sittliche Seite der Gottesidee von Anfang an nicht die feste und deutliche Ausprägung gewinnen konnte wie z. B. im Christentume oder Judentume. Das Numinose in Allah wiegt schlechterdings über. Man wirft dem Islam vor, daß in ihm die sittliche Forderung den Charakter des 'Zufälligen' trage und Geltung nur habe durch den 'Zu-

fallswillen' der Gottheit. Der Vorwurf ist ganz richtig, nur hat die Sache mit 'Zufall' nichts zu tun. Sie erklärt sich vielmehr daraus, daß das Numinose, ja das fast Unheimlich-Dämonische in Allah dem Rationalen in ihm überwiegt. Und eben daher erklärt sich auch, was man den 'fanatischen' Charakter dieser Religion zu nennen pflegt. Stark erregtes, wildwerdendes Gefühl des numen, ohne die Temperatur durch die rationalen Momente: das eben ist überall das Wesen des Fanatismus.

Mit dem Vorherigen ist auch das Werturteil über den Prädestinationsgedanken gegeben. Er ist als solcher der Versuch eines begrifflich-analogischen Ausdruckes für ein im Grunde in Begriffen nicht Explizibles. Als analogischer Ausdruck hat er sein volles Recht. Dieses wird aber zur summa injuria, wenn man sein nur Analogisches verkennt und ihn als adäquaten Ausdruck und als Theorie nimmt. Dann wird er für eine rationale Religion wie das Christentum gradezu verderblich und unerträglich, wie sehr man auch versuche, ihn durch Künste des Ausweichens unschädlich zu machen

Wie nun der Prädestinationsgedanke so wurzelt auch noch ein anderes Moment der Vorstellung Pauli im Numinosen: das ist seine völlige Abwertung des 'Fleisches'. Das 'Fleisch' ist bei ihm nichts anderes als die Kreaturgegebenheit überhaupt. Und diese wertet das numinose Gefühl, wie wir auf S. 22 und auf S. 63 sahen, gegenüber dem Überweltlichen ab sowohl nach Seiten des Seins wie nach Seiten des Wertes. Nämlich in ersterer Hinsicht als 'Erde und Asche' als 'Nichts', als das Unselbständige, Schwache, Vergängliche und Sterbende, in zweiter Hinsicht aber als das Profane, das Unreine, das des Wertes des Heiligen und seiner Nähe nicht Fähige. Beide Abwertungen

finden wir genau wieder in Pauli Vorstellungen. Und das spezifisch Paulinische in ihnen ist nur die Stärke, die Völligkeit dieser Abwertung. Woher Paulus diesen Stärkegrad seiner Abwertungen habe, ob aus Reizen einer 'dualistischen' Umwelt oder aus sich selber, ist dabei eine Frage für sich. Historisch-genetische Ableitungen und Kontinuierungen bestimmen nichts über Wesen und Wert einer Sache. Und mindestens ist zu behaupten, daß in echtsten Regungen schon alttestamentlicher numinoser Frömmigkeit für solche Reize starke Ansatzpunkte gegeben waren. 'Bāsār', das 'Fleisch', ist auch hier schon Prinzip des 'Erd- und Ascheseins' sowie der kreatürlichen 'Unreinheit' gegenüber dem Heiligen.

Wie bei Paulus, so ist auch bei Johannes der Einschlag des Numinosen stark. Das Moment des tremendum zwar klingt bei ihm ab, wie so häufig in der Mystik (ohne ganz zu verschwinden, denn auch bei Johannes 'μένει ἡδὲργή', trotz Ritschl). Um so stärker ist hier das mysteriosum und fascinosum, eben in mystischer Gestalt. In Johannes saugt das Christentum aus konkurrierenden Religionen 'φῶς' und 'ζωή' in sich¹: mit Recht, denn bei ihm erst kommen sie nach Hause. Was sind aber diese! Wer es nicht fühlt, ist von Holz. Zu sagen aber vermag es niemand. Sie sind ein Überschwängliches des Irrationalen.

¹ und saugt sie damit aus: nach dem Rechte des Stärkeren. Und fortan gehören diese Elemente ihm selber untrennbar zu eigen. Denn

Wenn starke Geisteskraft

Die Elemente

An sich herangerafft:

Kein Engel trennte

Geeinte Zwiennatur

Der innigen beiden —

und noch weniger filologische Kritik.



Kapitel 13.

Das Numinose bei Luther.

In Katholizismus lebt das Gefühl des Numinosen un-
gemein kräftig in seinem Kult, in seiner sakramentalen
Symbolik, in der apokryphen Form des Wunderglaubens und
der Legende, in den Paradoxien und Mysterien seines Dogma,
in den platonisch-plotinischen und dionysischen Einschlägen
seiner Ideenbildung, in der Feierlichkeit seiner Kirchen und
Zeremonien und besonders in der engen Fühlung seiner Fröm-
migkeit mit der Mystik. Auch hier schon viel weniger, und
aus angegebenen Gründen, in seinen offiziellen Lehrsystemen.
Besonders seitdem die großen 'Moderni' den Aristoteles und
die aristotelische Methode mit der Kirchenlehre verbanden und
den 'Platonismus' durch ihn ersetzten, fand hier eine starke
Rationalisierung statt, der doch die Praxis und das Gefühls-
leben selber nicht nachkam und nie entsprach. Was hier
mit einander kämpft als 'Platonismus' und 'Aristotelismus',
und der lang andauernde Protest gegen die Moderni über-
haupt, ist zu gutem Teile selber nichts anderes als das Ringen
der rationalen und der irrationalen Momente christlicher
Religion mit einander. Auch in Luthers Proteste gegen
Aristoteles und die theologos modernos wirkt derselbe
Gegensatz deutlich erkennbar mit.

Man konnte Plato selber nur sehr unzureichend und
deutete ihn durch Augustin, Plotin und Dionys. Und doch

leitete ein richtiges Gefühl, wenn der Stimmungsgegensatz sich 'Plato' und 'Aristoteles' als Parolen erwählte. Zwar hatte Plato selber kräftig mitgewirkt, die Religion zu rationalisieren. Nach seiner Philosophie war die Gottheit identisch mit der Idee des Guten und also ganz ein Rationales und Begriffliches geworden. Aber das Bezeichnende an Plato's Denkweise ist eben, daß ihm selber die Philosophie und die Wissenschaft zu enge ist, das Ganze des menschlichen Gemütslebens zu umfassen. Eigentlich hat er gar keine Religions-'Philosophie'. Er erfaßt das Religiöse mit ganz anderen Mitteln als denen des begrifflichen Denkens, nämlich mit den Ideogrammen des Mythos, durch den Enthusiasmus, durch den Eros und durch die Mania. Und er verzichtet auf den Versuch, das religiöse Objekt mit den Objekten der Episteme, d. h. der ratio, in ein System des Erkennens zu bringen. Dadurch wird ihm jenes nicht geringer sondern eher größer. Und zugleich kommt das ganz Irrationale des Objektes grade so bei ihm höchst lebhaft zu Gefühl. Und nicht nur zu Gefühl, sondern auch zum Ausdruck. Daß Gott über aller Vernunft sei, und zwar nicht nur als der Unerfaßliche sondern auch als der Unfaßliche, hat keiner bestimmter ausgesprochen als dieser Meister des Denkens:

Schwer ist es, den Schöpfer . . . zu finden, und unmöglich, daß wer ihn fand, ihn allen kündete —

sagt er, Timaios 27. Und in seinem großen Briefe schreibt er diese tiefen Worte:

Ich habe nicht darüber geschrieben und werde niemals darüber schreiben. Denn es läßt sich nicht wie die Objekte wissenschaftlicher Untersuchung behandeln. Der Wissenschaft ist es unaussprechlich. Nach langer Arbeit, wenn man sich hineingelebt hat, geht plötzlich in der Seele, wie wenn ein Funke hereinschläge, ein Feuer auf. Das nährt sich dann selbst. Verständlich würde

ein Versuch schriftlicher Mitteilung nur ganz wenigen sein. Und denen hilft ein leiser Wink dazu, es selbst zu finden.¹

Aristoteles ist viel theologischer als Plato, aber der Stimmung nach viel weniger religiös und zugleich schlechthin rationalistisch in seiner Theologie. Und dieser Gegensatz wiederholt sich bei denen, die sich zu dem einen oder zu dem andern bekennen.

Einen anderen, dämpfenden Einfluß erfuhr die Kirchenlehre hinsichtlich des Irrationalen schon von den Tagen der ältesten Kirchenväter an durch die Herübernahme der antiken Lehre von der ἀπάθεια der Gottheit. Der Gott der griechischen, besonders der stoischen Theologie war konstruiert nach dem Ideal des 'Weisen', der seine 'Leidenschaften' und seine 'Affekte' überwindet und ἀπαθής wird. Diesen Gott versuchte man dem 'lebendigen Gott' der Schrift anzugleichen. Und, wie schon oben angedeutet, wirkt auch in diesen Kampf unbewußt der Gegensatz der rationalen und der irrationalen Momente im Göttlichen herein. Vornehmlich Lactantius, in seiner Schrift 'de ira dei', kämpft gegen diesen Gott der philosophi. Er tut es in den selber ganz rationalen Termini menschlichen Gefühlslebens, indem er sie steigert. Er macht aus Gott sozusagen ein Kolossal-Gemüt in erregbarer und erregter Lebendigkeit. Aber wer so für den 'lebendigen Gott' streitet, streitet, ohne daß er es merkt, mit für das Göttliche in Gott, das nicht aufgeht in Idee, Weltordnung, moralischer Ordnung, Seins-Prinzip oder Zweck-Wille. Und manche seiner Ausdrücke greifen und deuten selber höher. Er sagt, Plato zitierend:

Quid omnino sit deus, non esse quaerendum: quia nec inveniri possit nec enarrari².

¹ Vgl. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon I, 418 und 643.

² Opp. ed. Fritsche S. 227.

Er liebt es überhaupt, die 'incomprehensibilitas' Gottes zu betonen:

quem nec aestimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enim ac maior est, quam ut possit aut cogitatione hominis aut sermone comprehendi¹:

Er liebt den Ausdruck der 'majestas' dei, und tadelt die Philosophen, daß sie von der 'einzigartigen Majestät' Gottes falsch urteilen. Und er fühlt das tremendum der majestas, wenn er behauptet, daß Gott 'zürne', und fordert als einen Grundzug der Religion die 'Scheu', wenn er sagt:

Ita fit, ut religio et majestas et honor metu constet. Metus autem non est, ubi nullus irascitur².

Er sagt, ein Gott, der nicht zürnen könne, könne auch nicht lieben. Ein Gott, der beides nicht könne, sei immobilis und nicht der deus vivus der Schrift.

Dieser alte Kampf des Lactantius gegen den 'deus philosophorum' lebt im Mittelalter wieder auf in des Duns Scotus Kampf für den Gott des 'Willens' und die Geltung des 'Willens' selber in der Religion gegenüber dem Gott des 'Seins' und gegenüber der 'Erkenntnis'. Und die hier noch latenten irrationalen Momente brechen dann voll auf in gewissen eigentümlichen Gedankenreihen Luthers.

Dieses Moment in Luther ward später stillschweigend ausgeschaltet und wird heute gern als 'apokryf', als 'scholastischer Rest nominalistischer Spekulation' behandelt. Sonderbar nur, daß dann dieser 'scholastische Rest' eine solche Macht im Gemütsleben Luthers selber besessen hat, wie das handgreiflich ist. In Wahrheit handelt es

¹ S. 116.

² S. 218.

sich bei ihm nicht um 'Reste' sondern ganz zweifellos um die geheimnisvollen, dunklen und unheimlichen Hintergründe seiner Frömmigkeit, von denen die klare Seligkeit und Freudigkeit seines Gnadenglaubens erst richtig abgehoben und auf denen sie gesehen werden müssen, wenn man sie selber nach ihrer vollen Kraft und Tiefe würdigen will. Woher ihm auch die Anregungen gekommen sein mögen, ob aus dem 'Nominalismus' oder aus den Traditionen seiner Ordenslehre: es handelt sich bei ihm um ganz originale Regungen des numinosen Gefühles selber nach seinen typischen Momenten, wie wir sie haben kennen lernen. Das bestätigt sich auch dadurch, daß diese Momente in ihrer Vollzahl bei ihm auftreten und so auf ihren gemeinschaftlichen einheitlichen Grund zurückweisen.

1. Wir sehen hier ab von den vielen Fäden, die seine Frömmigkeit anfangs stark, später schwächer, niemals ganz verschwindend mit der Mystik verknüpfen. Wir sehen auch ab von dem Nachleben des Numinosen des katholischen Kultus in seiner Lehre vom Abendmahle (— weder aus seiner Lehre von der Vergebung der Sünden noch aus seiner Beugung unter das 'Es steht geschrieben' ist diese restlos ableitbar). Achten wir aber auf seine 'mirae speculationes' über 'das Unoffenbare' in Gott im Unterschiede von der 'facies Dei revelata', über die 'divina majestas' und über die 'omnipotentia Dei' im Gegensatze zu seiner 'gratia', wie er sie in 'De servo arbitrio' vorträgt. Es trägt wenig aus, zu untersuchen, wie weit er diese 'Lehren' aus Scotus übernommen hat. Sie hängen eng mit seinem innersten und eigensten religiösen Leben zusammen, brechen aus diesem ganz echt und original auf und sind als solche zu prüfen. Er selber versichert ja nachdrücklich, daß er solche Dinge nicht lehre nur als Schulstreit oder als filosofische Folgerung,

sondern weil sie hineingehören in des Christen Frömmigkeit selber, der sie wissen müsse um Glaubens und Lebens willen. Er verwirft die kluge Vorsicht des Erasmus, der da meinte, daß man sie wenigstens dem Volke vorenthalten solle, predigt sie selber in öffentlicher Predigt (über das zweite Buch Mose, gelegentlich der Verstockung Farao's) und schreibt sie in seinem Briefe an die Antwerpener. Und noch vor seinem Tode bekennt er sich zu seiner Schrift *De servo arbitrio*, in der sie stehen, als einer, die er als sein Eigenstes anerkennt.

'Einen Gott haben, ist nichts anderes, denn ihm von Herzen trauen', sagt er zwar im großen Katechismus. Und Gott ist ihm der, der 'sich mit eitel Güte übergeußt'. Aber derselbe Luther kennt Abgründe und Tiefen der Gottheit, die ihm das Herz verzagen machen, vor denen er sich flüchtet in das 'Wort' wie ein Dachs in die Felstritzen, zum Sakrament, zur Absolution, zur tröstenden amtlichen Verkündung des Dr. Pommeranus, aber überhaupt auch zu jedem tröstenden und verheißenden Wort, zu jeder *promissio* in Psalmen und Profeten. Dieses Furchtbare aber, vor dem er sich flüchtet in oft sich wiederholenden Zuständen bangen Erschauerns seiner Seele, ist nicht nur der strenge Richter, der die Gerechtigkeit fordert. Denn der ist durchaus auch 'offenbarer Gott'. Es ist zugleich immer der Gott nach seiner 'Unoffenbarkeit' in der schauervollen Majestät seines Gottseins selbst: der, vor dem nicht erst der Gesetzesübertreter erzittert, sondern die Kreatur selber in ihrer 'unbedeckten' Kreatürlichkeit. Luther wagt es sogar, dieses Schauervoll-Irrationale in Gott als den 'deus ipse' zu bezeichnen, *ut est in sua natura et majestate* (— in der Tat eine gefährliche und falsche Annahme, denn die irrationale Seite

in der Gottheit ist von der rationalen keineswegs so unterschieden, als ob diese ihr weniger wesentlich zukäme als jene!)

Die hierher gehörigen Stellen aus seiner Schrift *De servo arbitrio* sind oft genug angeführt. Man lasse aber besonders auch die folgende Stelle aus der Predigt über Exod. 20¹ auf sich wirken, um des fast Dämonischen dieses numinosen Gefühles inne zu werden. Er kann sich nicht genug tun, das Grausige seines Textes auszumalen und zur Wirkung zu bringen:

Ja, für die Welt scheint's also, als wäre Gott ein lauter Gähne-
maul, der das Maul nur aufsperrt, oder ein Hahnreihe oder
guter Mann, der einen Andern läßt bei dem Weib schlafen und
stellet sich, als sähe er es nicht . .

Aber

er schlinget einen hinein, und hat eine solche Lust daran,
daß er aus seinem Eiter und Zorn dazu getrieben wird, die
Bösen zu verzehren. Gehet solches einmal an, so läßt er
nicht abe . . Dann werden wirs lernen, wie Gott ein ver-
zehrend Feuer sei, das da allemache und eifere zu beiden
Seiten — Das ist denn das verzehrend, fressige Feuer² —
Und wirst du sündigen, so wird er dich auffressen³ — Denn
Gott ist ein Feuer, das verzehret, frisset und eifert, das ist,
er bringet euch um, wie das Feuer ein Haus verzehret, zu
Aschen und Staub macht⁴.

Und an anderer Stelle:

Ja, er ist erschrecklicher und greulicher denn der Teufel. Denn
er handelt und gehet mit uns um mit Gewalt, plaget und martert
uns und achtet unser nicht⁵ — In der Majestät ist er ein ver-
zehrend Feuer⁶ — Denn das vermag kein Mensch auf Erden zu
lassen: wenn er recht an Gott gedenket, so erschrickt ihm das
Herz im Leibe und liefe wohl zur Welt aus. Ja, sobald er Gott
höret nennen, so wird er scheu und schüchtern⁷.

¹ L. W. Erl. Ausg. 36, S. 210 ff.

² S. 222. ³ S. 231. ⁴ S. 237. ⁵ 35, 167.

⁶ L. W. Erl. Ausg. 47, 145. ⁷ 50, 200.

Es ist das numen schlechthin, hier einseitig gefühlt nach Seiten seines tremendum und seiner majestas. Und wenn ich oben zur Bezeichnung der einen Seite des Numinosen das Tremendum und die majestas einführte, so geschah das indertat geradezu durch eine Erinnerung an termini Luthers selber: ich entlehnte sie aus seiner 'divina majestas' und deren 'metuenda voluntas', die mir von meiner ersten Beschäftigung mit Luther her im Ohre geblieben sind. Ja, an Luthers De servo arbitrio hat sich mir das Verständnis des Numinosen und seines Unterschiedes gegen das Rationale gebildet lange bevor ich es im Qadosch des Alten Testaments und in den Momenten der 'religiösen Scheu' in der Religionsgeschichte überhaupt wiederfunden habe.

Diese Tiefen und Abgründe aber muß man gesehen haben, um recht zu verstehen, was es heiße, daß derselbe Mann andererseits versucht, das Ganze des Christentumes in den vertrauenden Glauben zu setzen. Was wir von der Frömmigkeit des Evangeliums und von dem Paradoxen des Gott-Vaterglaubens gesagt haben, kehrt im frommen Erleben Luthers nur in unerhörter Verschärfung wieder. Daß der Unnahbare nahbar wird, daß der Heilige eitel Güte ist, daß die majestas sich zum Vertrauten macht, das ist das Innere der Sache. Und dieses Innere kommt nur sehr undeutlich zum Ausdrucke in der späteren Schullehre, wenn hier das Mystische der *ὁπρῆ*, die nichts anderes ist als die Heiligkeit selber, formiert durch das Gute, einseitig hinüber gezogen wird auf die Gerechtigkeit Gottes.

2. Ist das numinose Gefühl einmal rege, so werden wir, da es eine Einheit ist, mit einem seiner Momente leicht auch seine anderen erwarten. Sie finden sich bei Luther zunächst des weiteren in dem, was ich die 'hiobische' Gedankenreihe nennen möchte. Wir sahen oben, daß es in

dieser weniger auf die tremenda majestas des numen als auf die mysteriosa majestas ankomme, nämlich auf das Irrationale im engeren Sinne, auf das Unfaßliche, Paradoxe, auf das dem 'Vernünftigen' und vernünftiger Weise zu Erwartenden sich Entgegensetzende, auf das, was der Vernunft wider den Strich geht. Hierher gehören im allgemeinen die heftigen Ausfälle Luthers gegen die 'Hure Vernunft', die grotesk erscheinen müssen, wenn man das Problem des Irrationalen im Gottesbegriff nicht begriffen hat. In besonderem Sinne aber noch gewisse Formulierungen, die ganz typisch bei Luther wiederkehren. Sie zeigen das starke Gefühl Luthers für das irrationale Moment der Gottheit im Allgemeinen. Und die interessantesten Stellen sind hier die, in denen er dieses Gefühl nicht in der kleinen Münze populärer Erbaulichkeit ausgibt, die sich dabei beruhigt, daß uns Menschen Gottes Wege eben zu hoch sind, sondern in denen er zu starken Paradoxien greift. Er kann zwar ganz schlicht und allgemein hin davon reden, wie 'unser Gott ein wunderlicher Herre sei', und dieses im Allgemeinen darauf beziehen, daß er nicht rechne und schätze, wie die Welt rechnet, daß er es halte mit den Niedrigen oder Geringen, daß er uns übe durch wunderliche Wege seiner Führung. Aber die Ausdrücke steigern sich. Gott ist überhaupt 'mysteriis suis et iudiciis impervestigabilis', er erweist — wie bei Hiob — seine vera majestas 'in metuentis mirabilibus et iudiciis suis incomprehensibilibus', er ist in seinem Wesen schlecht aller Vernunft verborgen, ist ohne Maß, Gesetz und Ziel, und betätigt sich im ganz Paradoxen:

ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur, abscondantur.

Und dies unbegreiflich Paradoxe gilt es nicht nur zu bemerken, zu erkennen und ihm sich zu beugen, sondern ein-

zusehen, daß ein solches zum Göttlichen gehöre und geradezu sein Merkmal sei:

Si enim talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, plane non esset divina et nihilo differet ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione, par est imo necessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis¹.

Der theologische Ausdruck der Verlegenheit, für die Momente des Irrationalen und des Mysteriösen eine Bezeichnung zu finden, ist die widerwärtige Lehre, daß Gott sei 'exlex', daß das Gute gut sei, weil Gott es wolle, nicht daß Gott das Gute wolle, weil es gut sei, die Lehre vom absoluten Zufallswillen in Gott, der indertat aus ihm einen 'launischen Despoten' machen würde. Diese Lehren treten in besonderer Stärke auf in der islamischen Theologie: und das ist sofort verständlich, wenn unsere Behauptung, daß sie Verlegenheitsausdrücke sind für das Irrational-Numinose in der Gottheit, und unsere andere Behauptung, daß dieses eben im Islam im Überwiegen ist, richtig sind. Wir finden sie in diesem Zusammenhange dann auch sogleich bei Luther wieder². Zugleich aber liegt in diesem Umstande die Entschuldigung für solche an sich indertat blasphemischen Horrenda: es war Mangel an Psychologie und Vergreifen im Ausdrucksmittel, nicht Mißachtung gegen die Absolutheit des Ethos, die zu diesen Karikaturen leitete.

3. Mit solchen Grundgefühlen mußte sich nach ausgeführten Gesichtspunkten notwendig zu seiner Zeit die Prädestinationslehre einstellen, und die innere stimmungs-mäßige Verknüpfung dieser mit jenen brauchen wir hier

¹ Wei. Ausg. 18, 784. Vgl. die lange Ausführung in Erl. Ausg. 85, 166.

² Vgl. Erl. Ausg. 35, 166.

nicht wie bei Paulus nur zu postulieren: sie liegt vielmehr in *De servo arbitrio* handgreiflich zutage. Hier hängt eins ganz deutlich am andern, und mit einer so fühlbaren inneren Zusammengehörigkeit, daß uns diese Schrift gradezu ein religions-psychologischer Schlüssel wird zu verwandten Erscheinungen.

4. Nur gelegentlich drängen diese rein numinosen Elemente seines religiösen Gefühles so stark ans Licht, wie in der Schrift *De servo arbitrio*. Aber in den Kämpfen mit *desperatio* und Satan, in den häufig wiederkehrenden Katastrofen und Melancholien, in dem immer erneuten Ringen um die Gnade, das ihn bis an die Grenze der Gemütskrankheit führen kann, regen sich mehr als nur rationale Seelengründe. Und auch, wo er nur in den rationalen Ausdrücken von Gericht, Strafe, Gottes Zorn redet, müssen wir, wenn wir sie Lutherisch hören wollen, die tiefirrationalen Momente der 'religiösen Scheu' mitklingend hören. Auch dieser Zorn Gottes hat oft, vielleicht immer, etwas an sich von jenem Grimm Jahveh's, von jener $\delta\rho\gamma\eta$ des Numinosen. — Dieser Umstand führt uns nun noch weiter. In den Ausdrücken vom unoffenbaren Gotte und der *tremenda majestas* wiederholten sich offenbar nur die Momente des Numinosen, die wir auf S. 15 zuerst an ihm fanden, und besonders das 'tremendum', das abdrängende Moment des Numinosen. Wie aber steht es mit dem 'fascinosum' bei Luther? Fehlt es und stehen an seiner Stelle etwa nur die rationalen Prädikate der Vertrauenswürdigkeit und Liebe und das ihnen entsprechende Gemütsmoment, nämlich der Glaube als Vertrauen? Zweifellos nicht. Es liegt hier nur so, daß das *fascinosum* ganz in diese eingewoben ist und gleich in ihnen mit ausgedrückt vorkommt und erklingt. Das fühlt man stark an

der gradezu dionysischen, fast ausgelassenen Seligkeit seines Gotterlebens:

Christen sind ein seliges Volk, die können sich freuen im Herzen und rühmen, pochen, tanzen und springen. Das gefällt Gott wohl und tut unserm Herzen sanft, wenn wir auf Gott trotzen, stolzieren und fröhlich sind.

Solches Geschenk sollte ja eitel Feuer und Licht in unserm Herzen machen, daß wir nimmermehr aufhörten, vor Freuden zu tanzen und zu springen.

Wer will das genug preisen und aussprechen! Ist es doch nicht auszureden noch zu begreifen.

Wenn du es im Herzen wahrhaftig fühlst, so wird dir's so ein groß Ding sein, daß du vielmehr stillschweigen wirst, denn etwas davon sagen¹.

Man berücksichtige hierzu, was früher über die Verwebung des Irrationalen mit dem Rationalen und über den vertieften Sinn rationaler Ausdrücke auf Seite 59 gesagt ist. Wie das erschauern Machende des Überweltlichen mit befaßt ist in dem Gott der Strenge, Strafe, und Gerechtigkeit, so ist sein Beseligendes einbezogen in den Gott, der sich mit 'eitel Güte übergeußt'. Ja, es steckt im Glaubensbegriffe Luthers selber, und zwar in seinem Überschwenglichen und Mystischen. Denn man kann doch auch hier Luthers Zusammenhang mit der Mystik nicht verkennen. Zwar an die Stelle von 'Erkennen' und 'Gottes-Minne' tritt für Luther in immer stärkerem Maße 'das Glauben'. Und das bedeutet eine gewaltige qualitative Veränderung der gesamten religiösen Stimmungswelt gegenüber der Stimmung der Mystik. Aber bei aller Veränderung ist doch offensichtlich, daß Luthers Glaube ganz bestimmte Züge trägt, die ihn jenen mystischen Seelenfunktionen an die Seite stellen und ihn deutlich unterscheiden von der rationalen Bestimm-

¹ E. A. 11, 194.

heit und Wohltemperiertheit der fides der lutherischen Schullehre. Wie 'Erkennen und Liebe', so bleibt für Luther der Glaube stets und bis zuletzt die eigentümliche Seelenkraft der 'adhaesio Dei', die den Menschen eint mit Gott. Einung aber ist die Signatur des Mystischen. Und wenn Luther sagt, daß der Glaube den Menschen mit Gott 'ein Küche' mache oder ihn fasse sicut annulus gemmā, so redet er nicht in Bildern oder doch nicht mehr in Bildern, als wenn Tauler dasselbe von der Liebe sagt. Auch für ihn ist Glaube ein Etwas, das in rationalen Begriffen nicht erschöpfbar ist und zu dessen Bezeichnung man dann eben der 'Bilder' bedarf. Der Glaube ist ihm das Zentrum der Seele, das den Mystikern der Seelengrund war und in dem sich die Einung vollzieht. Er ist zugleich eine selbständige Erkenntniskraft, ein mystisches a priori im Geiste des Menschen für die Aufnahme und Anerkenntnis der übersinnlichen Wahrheit und in dieser Hinsicht selber identisch mit dem spiritus sanctus in corde. Der Glaube ist weiter das 'tätig, mächtig, schäftig Ding' in uns, ist stärkster Affekt, der in nächster Verwandtschaft des ἐνθουσιάζεσθαι steht. Er übernimmt selber gradezu die Funktionen, die alle Enthouasiastai von Paulus an immer dem πνεῦμα zugeschrieben haben. Denn er ist es, der 'uns innerlich wandelt und neu gebietet'. Er ist in dieser Hinsicht völlig gleichartig dem amor mysticus, so verschieden er von ihm ist nach seiner inneren Gestimmtheit. Und in der Seligkeit der certitudo salutis, die er ergreift, und in der Hochgestimmtheit Lutherischen Kindschafts-Glaubens kehren, gedämpfter, die Kindschafts-Gefühle Pauli wieder, die mehr sind als bloßer Seelentrost, Gewissensstillung oder bloße Geborgenheitsstimmung. Alle späteren 'Mystici' von Johann Arndt an zu Spener und Arnold hin haben diese Seiten des Lutherischen Stimmungs-

lebens kongenial immer wieder als sich selber verwandt gefühlt und die darauf bezüglichen Stellen des seligen Lutheri sorgsam gesammelt, um sich damit gegen die Angriffe der rationalisierten lutherischen Schullehre zu decken.

Denn gegenüber den Rationalisierungen der Schullehre erhalten sich die irrationalen Momente lebendig in der Nachblüte der abendländischen Mystik auf katholischem und protestantischem Gebiete. Leicht sind in ihr und in der christlichen Mystik überhaupt von ihren ersten Regungen an die ausgeführten Momente des Irrationalen wiederzuerkennen. Und zwar besonders die Momente des mysteriosum, des fascinosum und der majestas, während das des tremendum zurücktritt und abgedämpft wird. Denn eine Mystik des 'Grauens', wie in einigen Formen der Mystik Indiens, in Bhagavad-Gitā, Kap. 11, in einigen Formen der Śiva- und Durgā-Mystik, in der grausigen Form des Tantrismus auf buddhistischem und hinduistischem Gebiete hat es im Westen nicht gegeben. Doch fehlt das Moment des tremendum, wenn auch gedämpft, in der christlichen Mystik keineswegs ganz. Es bleibt lebendig in der caligo, dem altum silentium, dem Abgrund, der Nacht, der Wüste der Gottheit, in die die Seele hinabmuß, in der Qual, der Verlassenheit, der Trockenheit, der Langweil, in der sie stehen muß, in dem Schauer und Schauern der Entselbstung, der Entsetzung und der annihilatio. So sagt Seuse:

In diesem unbegreiflichen Gebirge des übergöttlichen Wo (der 'übersubstanzlichen Höhe der göttlichen Majestät') ist eine allen reinen Geistern empfindbare, spielende Abgründigkeit. Und da kommt (die Seele) in die verborgene Ungenantheit und in die wunderbare Entfremdung. Und das ist der grundlose tiefe Ab-

grund für alle Kreaturen . . . da stirbt der Geist — allebend in den Wundern der Gottheit¹.

Und er kann gelegentlich beten:

O weh, Dein zornliches Antlitz ist so gar grimm. Dein unwilliges Abkehren ist so gar unerträglich. Weh mir! Und deine feindlichen Worte sind gar so feurig, daß sie durchschneiden durch Herz und durch Seele².

Auch die späteren Mystiker kennen diese Töne wohl. So sagt Johann vom Kreuz:

Weil diese göttliche Beschaulichkeit die Seele mit Gewalt anfallet, damit sie dieselbe bändige, empfindet diese eine solche Pein in ihrer Schwachheit, daß ihr gleichsam alle Kraft und Atem entgehet, dieweilen der Sinn und der Geist, als stünden sie unter einer unermessenen und finsternen Last, dergestalt leiden und gleichsam mit tödlicher Angst gepresst werden, daß die Seele das Sterben für eine Linderung und Erquickung erwählen wollte³.

Und weiter:

Die vierte Art der Pein wird in der Seel . . . verursacht . . . aus der Majestät und Herrlichkeit Gottes⁴.

Und endlich:

Daher vernichtet, zerknirscht und versenket er sie dergestalten in eine tiefe Finsternis, daß sie verspüret, wie sie zerschmolzen und in Ansehung ihrer Armseligkeit durch einen grausamen Tod des Geistes vernichtet werde. Gleich als wenn sie empfinden täte, daß sie von einem sehr wilden Tier verschlucket und in seinem finstern Magen verkäuet werde⁵.

An einer Stelle aber wird das Irrational-Furchtbare, ja Dämonische des Numinosen auch in unserer Mystik höchst lebendig. Nämlich bei Jakob Böhme. So sehr Böhme die Motive der älteren Mystik aufnimmt, so sehr unter-

¹ 'Die deutschen Schriften', hrsg. v. Denifle, S. 289 ff.

² S. 353

³ Joannes a Cruce: Aufsteigung des Berges Carmel (deutsch von Modestus, 1671), S. 461.

⁴ S. 465. ⁵ S. 462.

scheidet er sich doch von ihr in seiner Spekulation und Theosophie. Er will mit ihr Gott selbst konstruieren und verstehen, und aus ihm die Welt: das wollte Eckart auch; und auch für Böhme ist der erste Ausgang der Spekulation der Urgrund, vielmehr Ungrund, das Überbegriffliche und Unaussprechliche. Aber dieses ist ihm nicht Sein und Übersein sondern Drang und Wille, und nicht das Gute und Übergute sondern eine irrationale Indifferenz und Identität des Gut-Bösen, in dem die Möglichkeiten zu beiden gefunden werden sollen, zum Guten wie zum Bösen, und damit zugleich zur Doppelgestalt der Gottheit selber als Güte und Liebe und als *Grimm* und *Zorn*¹. Höchst drollig sind dabei die Konstruktionen und Analogien, mit denen hier ein chemisch-fysikalischer Roman Gottes gedichtet wird, aber höchst bedeutend die seltsamen Intuitionen des religiösen Gefühles, die dahinter liegen. Sie sind Intuitionen des Numinosen und haben mit denen Luthers Verwandtschaft. Auch hier die irrationale 'Lebendigkeit' und majestas als 'Wille' konzipiert und symbolisiert. Auch hier das tremendum derselben. Und dieses auch hier dem Grunde nach unabhängig von Begriffen sittlicher Hoheit oder Gerechtigkeit und zunächst indifferent gegen gutes oder böses Handeln. Es ist vielmehr eine 'Grimmigkei', ein 'Feuerzorn' — man weiß nicht worüber, oder vielmehr überhaupt nicht über etwas, sondern ein Zorn an sich, eine Naturbestimmtheit, die, ernsthaft genommen, im Sinne wirklichen begrifflichen und begreiflichen Zürnens, ganz sinnlos wäre. Wer sieht nicht sofort, daß es einfach das irrationale Moment des tremendum ist, für das 'Zorn', 'Feuer', 'Grimm',

¹ Aus der Grimmigkeit 'urständig' Luzifer, in dem die bloße Potenz des Bösen dann Aktus wird.

ein vortreffliches Ideogramm¹ ist. Wird ein solches Ideogramm als adäquater Begriff genommen, so ergibt sich die Anthropomorphie des Lactanz und des Mythos. Wird dann aus solchen Begriffen spekuliert, so ergibt sich die Pseudowissenschaft der Theosophie. Denn eben das ist das Charakteristische aller Theosophie, daß in ihr die nur analogischen Ausdrücke des Gefühles mit rationalen Begriffen verwechselt, diese dann systematisiert und aus ihnen ein Monstrum von Gotteswissenschaft herausgesponnen wird, das gleich monströs bleibt, ob es nun mit den Termini der Scholastischen Schullehre wie bei Eckehart, oder mit den alchymistischen Substanzen und Mixturen des Paracelsus wie bei Böhme, oder mit den Kategorien einer animistischen Logik wie bei Hegel, oder mit indischen Floskeln wie bei Mrs. Besant hergestellt wird². Nicht um seiner Theosophie willen ist Böhme religionsgeschichtlich interessant sondern deswegen, weil sich bei ihm hinter ihr als wertvolles Element das lebhafteste Gefühl des Numinosen regte und er in dieser Hinsicht ein Erbe Luthers selber wahrte, das in dessen Schule abhanden kam.

¹ Davon hat Jak. Böhme's Schüler Joh. Pordage ein Gefühl, wenn er schreibt (Göttliche und wahre Metaphysica 1, 166):

So hoffe ich denn, ihr werdet mir nicht zürnen, wenn ihr in Folgendem findet, daß ich Herbigkeit, Bitterkeit, Angst, Zorn, Feuer . . . und dergleichen Gott zueigne. Denn auch Jak. Böhme fand keine andere Worte, seine hohe göttliche Empfindung auszudrücken. Ihr müsset denn alle Redensarten in einem hohen göttlichen Verstande fern von aller Unvollkommenheit nehmen.

² Auch die »flüssigen Begriffe« bei Bergson sind eigentlich Ideogramme ästhetischer und religiöser Gefühle und Intuitionen. Indem er sie mit wissenschaftlichen verwechselt, ergibt sich bei ihm die gleiche Mischung von 'Idee' und 'Erfahrung', die Schiller an Goethe tadelte. — Vgl. R. Otto: Goethe und Darwin, Göttingen, 1909.

Denn diese selber ist dem Numinosen im christlichen Gottesbegriffe nicht gerecht geworden. Die Heiligkeit und den 'Zorn Gottes' vereinseitigte sie durch moralistische Deutung. Schon von Johann Gerhardt an nahm sie die *ἀπάθεια*-Lehre wieder auf. Dem Kultus entzog sie mehr und mehr die eigentlich kontemplativen, spezifisch 'andächtigen' Momente. Das Begriffliche und das Doktrinäre, das Ideal der Lehre überwog dem Unaussprechlichen, nur im Gefühl Lebenden der frommen Gestimmtheit. Die Kirche wurde Schule, und ihre Mitteilungen gingen dem Gemüte indertat, wie Tyrrell es bezeichnet hat, mehr und mehr nur 'durch die schmale Ritze des Verstandes' zu.

Erst Schleiermacher machte den ersten Versuch zur Überwindung dieses Rationalismus, am kühnsten und kecksten in der Rhapsodie seiner 'Reden', kühler und herabgestimmter in seiner Glaubenslehre und in seiner Theorie des schlechthinigen Abhängigkeitsgeföhles, das indertat, wie oben ausgeführt ist, eine erste Regung des Geföhles des Numinosen darstellte. Sache heutiger Glaubenslehre wird es sein, seinen Spuren zu folgen und das Rationale christlichen Gottesbegriffes mit seinen irrationalen Momenten wieder zu durchdringen, um ihm so seine Vertiefung zu geben.¹

¹ Zu den Ausführungen über Luther vgl. R. Otto 'Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther', S. 85 - 89.

Kapitel 14.

Entwicklungen.

Seine Vertiefung, die nicht seine Trübung oder Minderung werden darf. Denn ohne die rationalen, besonders ohne die klaren ethischen Momente, die vornehmlich der Protestantismus am Gottesbegriffe betont, wäre das Heilige nicht das Heilige des Christentumes. Nach dem Vollklange des Wortes 'Heilig', so wie wir es vornehmlich im Neuen Testamente vorfinden und wie es jetzt ausschließlich für unser religiöses Sprachgefühl festgelegt ist, ist das Heilige ja nie mehr das bloß Numinose überhaupt, auch nicht auf dessen höchster Stufe, sondern immer das vollkommen mit rationalen, teleologischen, personalistischen und ethischen Momenten Durchdrungene und Gesättigte. Und im Sinne dieser Synthesis halten wir den Ausdruck im Folgenden fest und wenden wir ihn an. Nur um die geschichtliche Entwicklung deutlich zu verstehen, machen wir uns noch einmal folgendes klar.

Das, was das primitive religiöse Gefühl zuerst erfaßt in der Art der 'dämonischen Scheu', was sich ihm dann weiter entfaltet, steigert und veredelt, ist von Haus nicht oder noch nicht ein rationales, auch nicht ein sittliches Etwas, sondern ein Besonderes, eben ein Irrationales, worauf das Gemüt mit den beschriebenen besonderen Gefühlsreflexen eigentümlich reagiert. Und dieses Moment macht in sich

selber, auch abgesehen von dem schon auf frühen Stufen einsetzenden Prozesse seiner Rationalisierung und Ethisierung, einen eigenen Entwicklungsprozeß durch. Die 'dämonische Scheu', selber durch mancherlei Stufen laufend, erhebt sich auf die Stufe der 'Götterfurcht' und Gottesfurcht. Das *Δαμόνιον* wird zum *Θεόν*. Die Scheu wird zur Andacht. Die verstreuten und verworren aufzuckenden Gefühle werden zur religio. Das Grauen wird zum heiligen Erschauern. Die relativen Gefühle von Abhängigkeit vom und Seligkeit im numen werden zu schlechthinnigen. Die falschen Analogien und Verbindungen werden gelöst oder abgedrängt. Das Numen wird zum Gott und zur Gottheit. Dieser gehört dann das Prädikat *qādosch*, *sanctus*, *hagios*, heilig in erster und unmittelbarster Bedeutung dieser Ausdrücke als des Numinosen schlechthin und absolut zu. — Diese zunächst rein in der Sphäre des Irrationalen selber schon sich vollziehende Entwicklung ist das erste Hauptmoment, das zu verfolgen Aufgabe der Religionsgeschichte und der allgemeinen Religionspsychologie ist.

Als ihm nebengeordnetes ist sodann zu verfolgen, wie nicht ganz aber fast gleichzeitig mit jener Entwicklung nun zugleich die Rationalisierung und Ethisierung am Numinosen sich vollzieht. Auch diesen Prozeß können wir noch auf den verschiedensten Gebieten der Religionsgeschichte in seinen Etappen verfolgen. Fast überall zieht das Numinose die Ideen gesellschaftlicher wie individueller Ideale des Verbindlichen, Rechtlichen und Guten an sich. Diese werden zum 'Willen' des Numen, es selber wird zu ihrem Wächter, Ordner und Stifter. Und mehr und mehr treten sie in sein Wesen selber ein und ethisieren es selber. Das 'Heilige' wird 'gut' und das 'Gute' wird eben dadurch 'heilig', wird 'sakrosankt', bis sich dann eine

nicht mehr lösliche Synthese beider Momente ergibt und nun sich der vollere, komplexe Sinn von Heilig ergibt, wo es gut und sakrosankt zugleich ist. Das Auszeichnende schon der Religion Alt-Israels, mindestens von Amos an, ist eben das innige Zusammentreten dieser beiden Momente. Kein Gott ist wie Israels Gott. Denn er ist der Heilige schlechthin. Aber andererseits auch, kein Gesetz ist wie Jahvehs Gesetz, denn es ist nicht bloß gut, es ist gleichfalls 'heilig'. — Die immer klarere, immer machtvollere Rationalisierung und Ethisierung des Numinosen ist selber der wesentlichste Teil dessen, was wir als 'Heilsgeschichte' bezeichnen und als immer wachsende Selbstoffenbarung des Göttlichen würdigen. Zugleich aber wird uns klar, daß die 'Ethisierung der Gottesidee', die uns ja oft genug als ein Hauptproblem und Grundzug der Religionsgeschichte vorgestellt wird, keineswegs eine Verdrängung, ein Ersatz des Numinosen durch etwas anderes ist, — was sich so ergäbe, wäre kein Gott, sondern ein Ersatz-Gott — sondern eine Erfüllung desselben mit einem neuen Gehalte, das heißt, daß sie sich vollzieht *am* Numinosen.

Kapitel 15.

Das Heilige als Kategorie a priori.

Erster Teil.

Das Heilige im vollen Sinne des Wortes ist für uns also eine zusammengesetzte Kategorie. Die sie zusammensetzenden Momente sind ihre rationalen und ihre irrationalen Bestandteile. Nach *beiden* Momenten aber ist sie — das ist allem Sensualismus und allem Evolutionismus gegenüber in aller Strenge zu behaupten — eine Kategorie rein a priori.

Die rationalen Ideen der Absolutheit, Vollendung, Notwendigkeit und Wesenheit, und ebenso die des Guten als objektiven Wertes und von objektiv verbindlicher Giltigkeit sind aus keinerlei Sinneswahrnehmung zu 'evolviere'n. Und alle 'Epigenesis', 'Heterogonie' und wie sonst die Kompromiß- und Verlegenheits-Ausdrücke hier lauten, verdecken nur das Problem. Die Flucht ins Griechische ist hier, wie so oft, nur das Eingeständnis der eigenen Unzulänglichkeit. Wir werden hier ganz von aller Sinneserfahrung zurückgewiesen auf das, was unabhängig von aller 'Wahrnehmung' in 'reiner Vernunft' im Geiste selber als sein Ursprünglichstes angelegt ist.

Auf noch tieferes aber als auf die 'reine Vernunft' — wenigstens in ihrem gewöhnlichen Verstande — werden wir gewiesen durch die irrationalen Momente unserer Kategorie des Heiligen, auf das nämlich, was die Mystik,

mit Recht, den 'Seelengrund' genannt hat. Die Ideen des Numinosen und die ihnen korrespondierenden Gefühle sind ganz ebenso wie die rationalen schlechterdings *reine* Ideen und Gefühle, auf die die Kriterien, die Kant für die 'reinen' Begriffe und für das 'reine' Gefühl der Achtung angibt, die genaueste Anwendung finden. Die berühmten Eingangsworte der Kritik der reinen Vernunft lauten ja:

Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel: denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.

Und schon in bezug auf Erfahrungserkenntnis unterscheidet er dann von dem, was wir durch Eindrücke empfangen, dasjenige, was unser eigenes Erkenntnisvermögen, *durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt*, aus sich selbst hergibt.

Solcher Art ist das Numinose. Es bricht auf aus dem tiefsten Erkenntnisgrunde der Seele selber, zweifellos nicht vor und nicht ohne weltliche und sinnliche Gegebenheiten und Erfahrungsrisse sondern in diesen und zwischen diesen. Aber es entspringt nicht aus ihnen sondern nur durch sie. Sie sind Reiz und 'Veranlassung,' daß es selber sich rege, sich rege und sich anfänglich zugleich naiv und unmittelbar einflechte und einwebe in das Weltlich-Sinnliche selber, bis es dieses in allmählicher Läuterung von sich stößt und es sich selbst schlechthin entgegensetzt. Der Beweis, daß es sich im Numinosen um Erkenntnismomente rein a priori handelt, ist durch Selbstbesinnung und 'Kritik der Vernunft' zu führen. Wir finden in ihm Überzeugungen und Gefühle angelegt, die qualitativ verschieden sind von allem, was 'natürliche' Sinneswahrnehmung uns zu geben vermag. Sie sind selber nicht Sinneswahr-

nehmungen sondern seltsame Deutungen und Bewertungen zunächst von sinneswahrnehmlich Gegebenem und sodann auf höherer Stufe Setzungen von Gegenständen und Wesenheiten, die selber nicht mehr der sinneswahrnehmlichen Welt angehören sondern zu dieser und über dieser hinzugegacht werden. Und wie sie nicht Sinneswahrnehmungen selber sind, so auch keine 'Umwandlungen' von Sinneswahrnehmungen. Die einzige 'Umwandlung', die hinsichtlich der Sinneswahrnehmung möglich ist, ist die Verwandlung des Konkreten der Anschaulichkeit von Wahrnehmungen überhaupt in den ihnen korrespondierenden Begriff, niemals aber das sich Transformieren einer Klasse von Wahrnehmungen in eine qualitativ andere Realitäts-Klasse. So weisen sie, wie es schon die 'reinen Verstandesbegriffe' Kants und die ethischen und ästhetischen Ideen und Wertungen tun, zurück auf einen verborgenen selbständigen Quell von Vorstellungs- und Gefühlsbildung, der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüte selber liegt, auf eine 'reine Vernunft' im tiefsten Sinne, die um der Überschwänglichkeit ihrer Gehalte willen auch von der reinen theoretischen und von der reinen praktischen Vernunft Kants noch als ein Höheres oder Tieferes zu unterscheiden ist.

Das gute Recht auch der evolutionistischen Lehre von heute besteht darin, daß sie das Fänomen der Religion 'erklären' will. Das ist indertat die Aufgabe der Religionspsychologie. Um aber erklären zu können, muß man Data haben, aus denen man erklären kann. Aus nichts erklärt sich nichts. Natur kann man nur erklären aus letzten natürlichen Grundkräften und deren Gesetzen, die es aufzusuchen gilt. Diese selber noch einmal wieder erklären wollen, ist sinnlos. Im Geistigen aber ist das Prinzip, aus dem ich erkläre, der vernünftige Geist selber mit seinen

Anlagen, Kräften und Gesetzen, den ich voraussetzen muß, den ich selber aber nicht erklären kann. Wie Geist 'gemacht wird', ist unsagbar. Das aber möchte die Epigenesislehre im Grunde versuchen. Menschheitsgeschichte fängt mit dem Menschen an. Ihn setzt man voraus, um sie zu verstehen aus ihm. Und man setzt ihn voraus als ein Wesen, das nach Anlagen und Kräften uns selber analog ist, denn in das Gemütsleben eines Pithekanthropos sich zu versenken, ist ein hoffnungsloses Geschäft. Auch die Regungen der Tierpsyche können wir nur deuten durch matte Analogien und Regresse vom entwickelten Geiste selber aus. Diesen selber aber verstehen und ableiten wollen aus jenen, hieße, das Schloß zum Schlüssel machen, das Klare aus dem Dunklen erhellen. Ein unerklärbares einfaches Datum ist schon das erste Aufleuchten bewußten Lebens am toten Stoff. Schon das hier Aufleuchtende ist aber eine qualifizierte Mannigfaltigkeit, die wir deuten müssen als eine Keimen vergleichbare Potentialität, aus der mit steigender körperlicher Organisation immer reifere Vermögen aufbrechen. Und das ganze Gebiet der untermenschlichen Psyche erhält nur dadurch einiges Licht, daß wir es noch einmal wieder deuten als eine 'Anlage' zur Anlage des entwickelten Geistes selber, die zu dieser sich embryonal verhält. Was aber 'Anlage' bedeute, ist uns nicht völlig dunkel. Denn in unserm eigenen Erwachen und Erwachsen zur Geistesreife verfolgen wir in uns selber einigermaßen die Evolution des Keimes zum Baum, die das Gegenteil ist von Transformation und sukzessiver Addition¹.

¹ Das fysikalische Analogon zu diesen geistigen Verhältnissen ist das Verhältnis von potentieller zu kinetischer Energie. Die Annahme eines solchen Verhältnisses in der Welt des Geistes kann allerdings nur dem zugemutet werden, der sich entschließen kann, als letzten Grund alles Geistes in der Welt überhaupt den absoluten Geist als

Wir nennen diesen Quell eine verborgene Anlage des menschlichen Geistes, die, durch Reize geweckt, wach wird. Daß es dergleichen 'Anlagen' bei einzelnen Individuen gebe, Prädispositionen und Prädestinationen zur Religion, die spontan auch zu instinktmäßigem Ahnen, Suchen, unruhigem Tasten, sehndem Verlangen, zu einem religiösen Triebe werden können, der erst zur Ruhe kommt, wenn er über sich selber sich klar geworden ist und sein Ziel gefunden hat, kann niemand leugnen, der sich ernstlich auf Religionsgeschichte eingelassen hat. Es sind die Zustände der 'vorlaufenden Gnade', die daraus hervorgehen. Seuse beschreibt sie meisterhaft so¹:

Minniglicher, zarter Herr! Mein Gemüt hat von meinen kindlichen Tagen an etwas gesucht mit einem eilenden Durste, Herr, und was das sei, das habe ich noch nicht vollkommen begriffen. Herr, ich habe ihm nun manch Jahr hitziglich nachgejagt, und es konnte mir noch nie recht werden, denn ich weiß nicht recht was es ist. Und es ist doch etwas, was mein Herz und meine Seele nach sich zieht und ohne das ich nimmer in rechte Ruhe kann versetzt werden. Herr, ich wollte es in den ersten Tagen meiner Kindheit in den Kreaturen suchen, wie ich (andere) vor mir tun sah. Und je mehr ich suchte, desto weniger fand ich. Und je näher ich ging, desto mehr entfernte ich mich von demselben . . . Nun wütet mein Herz darnach, denn ich hätte es gern . . . O weh . . . was ist es, oder wie ist es beschaffen, das so recht verborgentlich in mir spielet?

actus purus anzunehmen, dessen ellampatio, wie Leibniz sagt, jener ist. Denn alles Potentielle setzt den actus als Grund seiner Möglichkeit voraus, wie schon Aristoteles gezeigt hat. Wie aber will man ohne diesen überhaupt auskommen! Es ist inkonsequent, zwar in der Welt des Fysikalischen, wie man tut, den actus als System gespeicherter Energie, deren Übergang in kinetische Energie ja dieses We tenspiel sein soll, als Ausgang zu postulieren, in der Welt des Geistes aber nicht.

¹ Werke, Denifle, S. 311.

Das sind Äußerungen einer Anlage, die zum Suchen, zum Triebe wird. Wenn aber irgendwo das 'biogenetische Grundgesetz', daß die Bildungs-Stadien und -Momente des Individuums zurückdeuten auf die seiner Gattung, wirklich gegolten hat, so hier. Die Anlage, die die menschliche Vernunft beim Eintritt der Gattung Mensch in die Geschichte mitbrachte, ward einst auch ihr teils durch Reize von außen teils durch eigenen Druck von innen her zum Triebe, nämlich zum religiösen, der sich in tastender Regung, in suchender Vorstellungsbildung, in immer vorwärtstreibender Ideenerzeugung sich über sich selber klar werden will und klar wird durch Explikation der dunklen Ideengrundlage a priori selber, aus dem er auch selber entsprang¹. Und diese Regung, dieses Suchen, dies Erzeugen und Explizieren gibt den Aufzug zur Entwicklung der Religion in der Geschichte, deren hinzukommenden Einschlag wir später erörtern.

¹ Man vergleiche, was Kant in seinen Vorlesungen über Psychologie (Ausgabe Leipzig 1889, S. 11) sagt von dem 'im Felde der dunklen Vorstellungen liegenden Schatze, der den tiefen Abgrund der menschlichen Erkenntnisse ausmacht, den wir nicht erreichen können.' Der 'tiele Abgrund' ist eben der 'Seelengrund', der bei Seuse sich regt.

Kapitel 16.

Ihr geschichtliches Auftreten.

Erst auf Grund solcher Annahmen wird uns auch die geschichtliche Entstehung und weitere Entwicklung der Religion verständlich. Es ist zuzugestehen, das am Anfange der religionsgeschichtlichen Entwicklung gewisse seltsame Dinge stehen, die ihr wie ein Vorhof vorangehen und hernach noch tief in sie hineinwirken: Dinge wie die Begriffe von Rein und Unrein, Totenglaube und Totendienst, Seelenglaube und Seelenkult, Zauber, Märchen und Mythos, Verehrung von Naturobjekten, schreckhaften oder wunderlichen, schädlichen oder nützlichen, die sonderbare Idee der 'Macht' (Orenda), Fetischismus und Totemismus, Tier- und Pflanzenkult, Dämonismus und Polydämonismus. In allen diesen Dingen, so sehr verschieden sie auch untereinander sind, spukt fühlbar ein wohl erfaßbares gemeinsames Moment und zwar ein numinoses. Sie sind aus diesem nicht ursprünglich hervorgegangen sondern haben vielleicht alle eine Vorstufe, auf der sie nichts waren als bloß 'natürliche' Produkte einer Primitivfantasie naiver Urzeit. Aber diese erhalten dann einen Einschlag von ganz spezifischem Charakter, durch den sie dann erst Vorhof der Religionsgeschichte werden und der sie erst zu deutlichen Gestaltungen macht und ihnen die ungeheure Macht über die Gemüter verleiht, die die Geschichte allerorten beweist. Versuchen wir, diesen Einschlag zu fassen.

1. Beginnen wir mit dem *Zauber*. Es gibt zu allen Zeiten und heute noch einen 'natürlichen' Zauber, nämlich einfache Analogiehandlungen, die ganz unreflektiert und nach gar keiner Theorie vollzogen werden, um irgend einen Vorgang nach Wünschen zu beeinflussen und zu regulieren. Man kann das in jeder Kegelbahn beobachten. Der Kegelschieber wirft seine Kugel. Er hat gezielt und will, daß die Kugel seitlich ins Brett tritt und den 'Kranz' aufrollt. Gespannt beobachtet er den Lauf der Kugel. Er neigt den Kopf, den Oberleib zur Seite, balanziert auf einem Bein, schwingt sich, wenn der kritische Punkt der Bahn erreicht ist, mit einem Ruck auf die andere Seite, drückt mit Hand und Fuß nach, gibt noch einen letzten Ruck. Und nun ist's erreicht. Nach aller Gefährdung läuft die Kugel richtig ein. — Was trieb der Mann? Er ahmte nicht den Lauf der Kugel nach, er wollte ihn ihr vorschreiben und bestimmen. Dieses aber offenbar ganz ohne Reflexion auf sein drolliges Handeln, ohne die 'Überzeugung der Primitiven von der Allbeseelung', in diesem Falle also von der Beseelung der Kugel, oder von einem sympathetischen Zusammenhange der eigenen 'seelischen' Kraft mit der Kugelseele. Er trieb nur eine naive Analogiehandlung zur Erreichung eines bestimmten Wunsches. — Die Manipulationen mancher 'Regenmacher', die naiven Beeinflussungen von Sonne- und Mondlauf, Wolken und Winden sind vielfach nichts anderes und im ersten Anfang vielleicht überall nichts anderes gewesen als solche naive Analogiehandlungen. Aber es ist klar, solange sie nichts anderes sind, sind sie auch gar nicht *Zauber* im eigentlichen Sinne. Ein neuer, eigenartiger Einschlag muß hinzukommen: das Moment, das man gewöhnlich 'übernatürliche Wirkung' nennt. Mit 'übernatürlich' hat die Sache aber zunächst noch garnichts zu tun, dieser Ausdruck ist viel zu großartig und

mutet dem Naiven viel zu viel zu. Der Begriff von Natur, als eines Zusammenhanges des Geschehens nach Gesetzen, ist das schwierigste und Letzte, was die Abstraktion findet. Und er müßte gefunden oder mindestens geahnt sein, wenn seine Negation, 'das Übernatürliche', soll zustande kommen können. Auch mit 'seelischer' Kraft, wie Wundt will, ist garnichts erklärt. Denn erstens ist heute allgemein erkannt, daß Magie unabhängig ist vom Seelenglauben und wahrscheinlich eher da war als dieser. Und zweitens ist es hier garnicht der springende Punkt, durch welche Klasse von Kräften, ob durch 'seelische' oder andere, sondern durch welche Qualität von Kräften die magische Wirkung hervorgebracht werde. Diese Qualität aber ist lediglich bezeichnenbar durch das 'Dämonische', das man gewissen Kraftwirkungen beilegt, sie mögen übrigens stark oder schwach, außerordentlich oder ganz trivial sein. Die Qualität ist angebbar nur durch jenes eigentümliche Gefühlsmoment des 'Unheimlichen', von dem wir gesprochen haben, dessen positives Moment man begrifflich garnicht definieren und nur bezeichnen kann durch die Reaktion desselben ins Gemüt, die wir als 'Grauen' bezeichnen haben.

2. Es ist dasselbe mit dem *Totendienste*. Er geht nicht hervor aus einer Theorie der 'Beseelung', nach der sich der Primitive das Leblose, und also auch den Toten, belebt und wirkungsfähig denkt. Diese ganze Lehre von einer angeblichen Allbeseelung, die dann obendrein noch mit dem völlig verschiedenen 'Seelenglauben' gröblich vermischt und zusammengeschweißt wird, ist selber nichts als ein echtes Scheureibisch-Produkt. Der Tote wird dann und allein dadurch eine Potenz für das Gemüt, wenn er ihm ein 'Grausiges' wird. Das geschieht nun dem Naiven und auch dem Entnaivisierten mit einem solchen unmittelbaren Gefühlszwange,

daß wir diese Sache als ein unmittelbar Selbstverständliches hinzunehmen gewohnt sind und dabei wieder garnicht beachten, daß in der Bewertung von etwas als 'Grausigem' auch hier ein völlig selbständiger qualitativ besonderer Gefühlsgehalt auftaucht, den das bloße Faktum des Totseins nicht erklärt. 'Natürlich' gegebene Gefühlsreaktionen gegen das Tote sind offensichtlich nur von zweierlei Art. Einerseits der Ekel gegen das Verwesende, Stinkende, Widrige. Andererseits die Störung und Hemmung des eigenen Lebenswillens, die Todes-Furcht, das Sich-Entsetzen, das sich dem Anblicke eines Toten, besonders von der eigenen Art, unmittelbar gesellt. Beide Äußerungen finden sich schon bei Tieren. Ich beobachtete das sehr drastisch, als wir auf ein samem Ritte plötzlich einem gefallenem Pferde begegneten und als nun meine treffliche Diana den toten Art-Genossen erkannte und alle Zeichen natürlichsten Entsetzens gab. Aber diese beiden Gefühlsmomente sind schlechterdings nicht selber schon die 'Kunst des Gruselns'. Sie ist etwas Neues und will, wie unser Märchen richtig sagt, 'erlernt' sein. Das heißt, sie ist garnicht ohne weiteres mit den sonstigen, normal funktionierenden 'natürlichen' Gemütsfunktionen des Ekels oder Entsetzens selber schon vorhanden oder analytisch daraus gewinnbar. Sie ist eine 'Scheu' von völlig eigenem Quale. Und auch schon in Bezug auf sie ist zu verneinen, daß wir es hier mit einem generellen, 'völkerpsychologisch' das heißt als selbstverständliches Massengefühl überall von vornherein voraussetzenden Allgemeinen zu tun hätten. Zweifellos sind es auch hier zunächst besonders Veranlagte gewesen, die solche Gefühle in acta besaßen und sie durch Ausdruck dann in andern weckten. Selbst Totenscheu und dann Totendienst sind 'Stiftungen'.

3. Weiter, daß *'Seelen'*-Vorstellungen nicht durch die fantasievollen Prozesse konzipiert wurden, die uns die Animisten erzählen, sondern eine unendlich einfachere Entstehung hatten, ließe sich zeigen, wem nicht zu weit führte. Aber die Entstehung des Vorstellungsmäßigen der *'Seelen'* ist überhaupt garnicht das Wichtige an der Sache sondern wieder das qualitative Gefühlsmoment in Bezug auf sie. Dieses liegt nicht darin, daß sie dünner oder weniger leicht sichtbar als der Leib, oder gar unsichtbar oder luftförmig sind, — häufig sind sie alles dieses, und ebenso häufig sind sie keins von alle diesem, und meistens sind sie es und sind sie es auch nicht. Ihr Wesen liegt garnicht in ihrer fantasiemäßigen oder begrifflichen Aufmachung sondern zuerst und vornehmlich darin, daß sie ein *'Spuk'* sind, und zwar zunächst nach jener *'Scheu'* erregenden Seite, wie oben beschrieben. Spuk erklärt sich aber wieder nicht aus *'natürlichen'* Gefühlen. Und ebensowenig erklärt sich die weitere Entwicklung, daß diese immer sehr lebhaft gescheuten *'Etwasse'* (das ist der einzige begriffliche Kern, den man ihnen wirklich geben kann) später zu Wesen werden, die positiv verehrt und geliebt werden, die sich zu Heroen, pitri's, Dämonen, Heiligen, Göttern steigern können.

4. Die *'Macht'* (orenda) kann ihre sehr natürliche Vorstufe haben. Daß man in Pflanzen, Steinen, Naturgegenständen Macht beobachtet und sie durch deren Besitz sich aneignet, daß man das Herz, die Leber eines Tieres oder Menschen frißt, um sich seine Macht und Kraft anzueignen, ist nicht Religion sondern Wissenschaft. Unsere Medizin verfährt nach gleichem Rezepte. Wenn die Macht von Kalbs-Schilddrüsen gegen Kröpfe und Blödsinn gut ist, so wissen wir nicht, was wir erst von Krötenhirnen und Judenlebern erhoffen dürfen. Alles liegt hier an Beobachtung, und unsere

Medizin unterscheidet sich in dieser Hinsicht von der des Medizinmannes nur dadurch, daß sie genauer ist und die Methode des Experiments hat. In den Vorhof der Religion tritt die 'Macht' und zu 'Kommunionsriten', zu 'Sakramenten' wie man zu sagen pflegt, wird ihre Aneignung erst dann, wenn sich die Idee des 'Zaubers', des 'Magischen' in sie hineinsetzt.

5. Vulkane, Bergesgipfel, Mond, Sonne, Wolken werden von den Naiven für *lebendig* gehalten nicht infolge einer 'naiven Theorie von Allbeseelung' oder von 'Pantheismus' sondern nach genau demselben Kriterium, das wir selber anwenden, sobald wir außer unserm lebendigen Selbst, dem einzigen uns direkt beobachtbaren Lebendigen, Lebendiges außer uns anerkennen, nämlich wenn und sofern man an ihnen — ob mit Recht oder Unrecht ist wieder nur Sache exakteren Beobachtens — lebendiges Wirken und Handeln zu bemerken glaubt. Nach diesem Kriterium können jene Naturgegenstände dem naiven Beobachter zu lebendigen werden. Aber auch das führt von sich aus noch garnicht zu Mythos oder Religion. Rein als lebendige sind jene Wesenheiten eben wieder durchaus noch nicht 'Götter'. Ja, sie werden es noch nicht einmal dann, wenn der Mensch sich auch wünschend und bittend zu ihnen verhält. Denn Bitten ist noch nicht Beten und Vertrauen braucht nicht religiös zu sein. Sie werden es erst, indem auf sie die Kategorie des Numinosen angewendet wird. Und dieses geschieht erst dann, wenn man erstens versucht, sie selber durch numinose Mittel, nämlich durch Magie, zu beeinflussen, und wenn man zweitens gleichzeitig die Art ihres Wirkens für ein numinoses, nämlich für ein magisches hält.

6. Das '*Märchen*' hat zur Voraussetzung den 'natürlichen' Fantasie-, Erzählungs- und Unterhaltungstrieb und seine

Produktionen. Märchen selbst aber ist es immer erst durch das Moment des 'Wunderbaren', durch Mirakel und mirakulöse Vorgänge und Wirkungen, durch einen numinosen Einschlag. Und das gilt in gesteigertem Maße vom *Mythus*.

7. Alle bisher genannten Momente sind nur Vorhof des religiösen Gefühles, ein erstes Sich-Regen des Numinosen, das nach Gesetzen der Gefühls-Analogie, die für jeden einzelnen Fall leicht besonders angegeben werden könnten, hier in Mischungen auftritt. Einen wirklich selbständigen Anfang bildet erst die Entstehung des *Dämon*. Seine echtste Form liegt uns noch vor in jenen seltsamen 'altarabischen' Gottheiten, die eigentlich nichts sind als wandelnde Demonstrativ-Pronomina, weder 'gestaltet durch den Mythos', denn sie haben meist gar keinen, noch 'entwickelt aus Naturgottheiten', noch erwachsen aus 'Seelen', zugleich aber Gottheiten sehr mächtiger Wirkung und sehr lebhafter Verehrung. Sie sind reine Produkte des religiösen Gefühles selber. Und bei ihnen ist am deutlichsten, daß sie nicht aus der Allgemein-Produktion der Massenfantasie, nicht aus 'Völkerpsyche' hervorgingen sondern Intuitionen waren profetischer Naturen. Zu diesen numina gehört immer der Kähin, die primitive Urform des Profeten. Nur er erlebt ein numen original. Und wo und wann es sich durch einen solchen 'geoffenbart' hat, da entsteht Kult und kultische Gemeinschaft. Zum numen gehört ein Seher, und ohne diesen gibt es keins.

8. '*Rein*' und '*Unrein*' gibt es schon im natürlichen Sinne Unrein ist, was starke Gefühle natürlichen Ekels auslöst, das Abscheuliche. Und Ekelgefühle haben grade auf Primitiv-Stufen große Gewalt über den Menschen. 'Watt de Buer nich kennt, dat itt hei nich'. Sie sind wahrscheinlich Mitgaben der natürlichen Züchtung selber, die dem werdenden

Menschen in den Ekelgefühlen instinktmäßige Sicherungen mancher wichtiger Lebensfunktionen mitgab. Wirkung der Kultur ist, daß sie die Ekelgefühle 'verfeinert', indem sie sie auf andere Gegenstände ablenkt, den Ekel manchen Dingen nimmt, die ihn für den Naturmenschen tragen, und ihn auf manche Gegenstände erst lenkt, die für jenen nicht 'eklig' sind. Diese Verfeinerung ist zugleich der Intensität nach eine Abschwächung. Mit der robusten, kräftigen und drastischen Energie wie der Primitive ekeln wir uns nicht mehr. In dieser Hinsicht ist noch heute ein deutlicher Unterschied auch zwischen unserer ländlich-primitiveren und unserer städtisch-verfeinerten Bevölkerung zu bemerken. Wir ekeln uns vor manchem, was dem Ländler harmlos ist. Wovor aber der Ländler sich ekelt, davor ekelt er sich gründlicher als wir. — Nun ist aber grade wieder zwischen starken Ekel-Gefühlen und dem Gefühle des 'Grausigen' eine sehr starke Analogie. Und daraus wird uns nach dem Gesetze des Sichanziehens analoger Gefühle sofort einsichtig, wie das 'natürliche' Unreine in die Sphäre des Numinosen hinein wachsen mußte. Man kann den faktischen Werdegang der Dinge hier gradezu a priori konstruieren, sobald man den Schlüssel des Problems, nämlich jene Analogie und dieses Gesetz, in der Hand hat. Wir selber erleben die Sache heute noch ganz unmittelbar beim Blut-Ekel. Beim Anblick strömenden Blutes reagieren auch wir in einer Weise, daß schwer zu sagen ist, was darin stärker sei: das Moment des Ekels oder das des Grausens.

Traten dann später die entwickelteren Momente der 'Scheu' hervor und bildeten sich die höheren Vorstellungen des Dämonischen und Göttlichen, des sacer und sanctus, so konnten dann Dinge 'unrein', nämlich numinos werden, auch ohne daß ein 'natürlich' Unreines vorlag oder Aus-

gangspunkt war. Und lehrreich für das Verhältnis der 'Gefühlsanalogie' ist, daß nun umgekehrt auch das Gefühl des Numinos-Unreinen sich sofort und leicht die natürlichen Ekelgefühle gesellt, daß Dinge ekelhaft werden, die von Haus garnicht ekelhaft aber numinos-grausig waren. Ja, solche Ekelgefühle können sich lange noch selbständig erhalten, wenn die numinose Scheu, die sie einst hervorrief, selber längst abgeklungen ist. Hieraus erklären sich gelegentlich soziale Ekelgefühle, z. B. Kasten-Gefühle, die einmal eine rein dämonische Wurzel hatten, sich aber erhalten, auch wenn die Wurzel lange abgestorben ist.

9. Die Beispiele von 1—8 kann man 'Vorreligion' nennen, aber das sind sie nicht in dem Sinne, als ob durch sie Religion und ihre Möglichkeit erklärt würde: vielmehr sie sind selber erst möglich und erklärlich aus einem religiösen Grundelemente, nämlich aus dem Gefühle des Numinosen. Dieses aber ist ein seelisches Urelement, das in seiner Eigenart rein aufgefaßt sein will, nicht aber selber aus anderen 'erklärt' werden kann. Wie alle anderen seelischen Urelemente taucht es zu seiner Zeit in der Entwicklung menschlichen Geisteslebens auf und ist dann einfach da. Auftauchen kann es zweifellos erst, wenn gewisse Bedingungen erfüllt sind: Bedingungen der körperlichen Organentwicklung, der übrigen seelischen Kräfte, des allgemeineren Gefühlslebens, der Fähigkeiten der Reizbarkeit und Spontaneität, der Beeindruckungs- und Erlebnisfähigkeit gegenüber von Äußerem und Innerem. Aber solche Bedingungen sind Bedingungen, nicht Ursachen oder Elemente. Und dieses anerkennen, heißt nicht, die Sache ins Mysterium oder ins Supranaturalistische abschieben, sondern von ihm nur dasselbe behaupten, was von allen anderen Urelementen unseres Seelischen auch gilt. Lust

oder Schmerz, Lieben oder Hassen, alle Vermögen der Sinneswahrnehmung wie Lichtempfindlichkeit, Schallempfindlichkeit, Raumgefühl und Zeitgefühl, und dann weiter alle höheren Kräfte der Seele treten — zweifellos nach Gesetzen und unter bestimmten Bedingungen — entwicklungsmäßig zu ihrer Zeit auf, sind aber jedes für sich ein Neues, Unableitbares, und nur zu 'erklären', soweit wir ein der Entwicklung zu Grunde liegendes Potenzenreiches Geistiges annehmen, daß in ihnen sein eigenes Wesen, in dem Maße, als die Bedingungen von Organ- und Gehirnentwicklung gegeben sind, immer reich hervortut. Und so ist es mit dem Gefühle des Numinosen auch bewandt.

10. Der reinste Fall spontaner Erregung des Gefühles des Numinosen scheint uns aber der in No. 7 genannte zu sein. Er ist für die Entwicklung der Religion so besonders bedeutungsvoll, weil das religiöse Gefühl hier von vornherein sich nicht (nach Reizen der Gefühlsgesellung) auf irdische, diesseitige Dinge ablenken läßt, indem es sie fälschlich für numinos nimmt, sondern entweder rein Gefühl bleibt, wie im 'panischen Schrecken', oder aber das numinose Objekt selber erfindet (oder besser entdeckt), indem es seine eigenen dunklen Vorstellungskeime expliziert. Und grade dieser Fall ist unserem Nachfühlen und unserer Analyse noch einigermaßen zugänglich, und auch der Übergang vom bloßen Gefühl zu seiner Explikation und zur Setzung des numinosen Objektes. Wohl niemand, der lebendiges Gefühl besitzt, ist unter uns, dem es nicht zu irgend einer Zeit oder an irgend einem Orte einmal reell 'unheimlich' zu Mute gewesen ist. Wer genauerer psychologischer Analyse fähig ist, muß an solchem Gemütszustande folgendes bemerken: Erstens das qualitativ Besondere und Unableitbare, wie wir früher schon davon

gesprochen haben. Zweitens den sehr sonderbaren Umstand, daß die äußeren Veranlassungen dieses Gemütszustandes oft recht gering, ja oft so sind, daß man sich kaum Rechenschaft über sie geben kann und daß sie häufig in gar keinem Verhältnisse stehen zu der Stärke des Eindruckes selber, ja, daß man hier oft kaum von 'Eindruck', höchstens von Anstoß und Veranlassung reden kann: so sehr geht das Gefühlserlebnis selber an Kraft und packender Gewalt hinaus über alles, was die jeweiligen Umstände von Zeit oder Ort selber an Eindrücklichem haben. Dieser Schauer, dieses Grauen brechen vielmehr aus Seelentiefen herauf, in die jene garnicht hinunterreichen, und auch die Kraft ihres Hervorbrechens überwiegt dem bloßen Anstoße von außen so sehr, daß das Hervorbrechen wenn nicht ganz so doch nahezu spontan ist. Damit ist aber drittens schon gesagt, daß bei diesem Vorgange eigentümliche, selbständige Vorstellungsgehalte, wenn auch völlig dunkler und keimhafter Art, angeregt oder geweckt werden müssen, die der eigentliche Grund der Gemütsbewegung des Erschauerns sind. Denn wenn solche nicht in irgend welcher Art zuvor gegeben sind, können Gemütsbewegungen garnicht stattfinden. — Besagte Gemütszuständlichkeit kann nun — viertens — rein 'Gefühl' bleiben und als solche ablaufen, ohne ihre dunklen gedanklichen Inhalte zu explizieren: faßt sie sich als so unexplizierte in Worte, so sind diese nur etwa ein Ausruf wie: 'Wie unheimlich!' oder 'Wie schauervoll ist diese Stätte'. Aber sie kann sich auch explizieren. Eine erste Explikation, wenn auch noch in bloß negativem Ausdrücke, ist es schon, sobald man etwa sagt: 'Hier ist *es* nicht richtig'. Und ein Übergang zu positivem Ausdrücke ist das englische: 'This place is *haunted*'. Hier tritt die dunkle Ideengrundlage bereits

deutlicher hervor und fängt an sich zu verdeutlichen als eine wenn auch ganz vage, fließende Vorstellung von einem transzendenten Etwas, einer Wesenheit, einem wirkenden Realen numinosen Charakter, das in weiterer Entwicklung sich dann als ein numen loci, als ein Dämon, als ein El, ein Baal oder sonst wie konkreter gestalten wird.

Jakob spricht in 1. Mos. 28, 17:

Wie schauerlich ist diese Stätte!

Ja, das ist der Wohnsitz Elohim's.

Dieser Vers ist religionspsychologisch höchst lehrreich, nämlich ein Beispiel des soeben Gesagten. Der erste Satz darin gibt offenbar den Gemütseindruck selber, in seiner noch nicht durch Reflexion hindurchgegangenen Unmittelbarkeit, noch ohne alle Selbstexplication und Selbstverdeutlichung des Gefühles. Er enthält nichts als den numinosen *Urschäuer* selber, der zweifellos in vielen Fällen hingereicht hat, um 'heilige Stätten' auszuzeichnen und zu Plätzen scheuer Verehrung, ja sich entwickelnder Kulte zu machen, auch ohne daß man notwendig dazu weiterging, diesen Eindruck des Schauervollen aufzulösen in die Vorstellung eines numen, das dort hause, oder ohne daß das numen ein nomen ward, oder ohne daß das nomen mehr ward als ein bloßes pronomen. Der zweite Satz Jakobs aber besagt dann nicht mehr das Erlebnis selber, sondern seine Explication und Deutung.

Auch der Ausdruck unserer Sprache: 'Es spukt hier' ist lehrreich. Dieser Ausdruck hat eigentlich noch gar kein rechtes Subjekt, mindestens sagt er über das Es, was spukt, noch garnichts aus; die konkreten Vorstellungen unserer Volksmythologie von 'Gespenst', 'Geist', Totengeist oder Seele liegen an sich noch garnicht darin. Der Satz ist vielmehr nur rein ein Ausdruck des Gefühles des Un-

heimlichen selber, das nur eben erst im Begriff ist, in erster Andeutung die Vorstellung von einem numinosen Etwas überhaupt, von jenseitiger Wesenheit, aus sich selber zu entbinden. Es ist schade, daß wir für 'spuken' kein edleres und allgemeineres Wort haben, und daß wir durch dasselbe sogleich in das Gebiet der 'abergläubischen', unreinen Auszweigungen des numinosen Gefühles abgelenkt werden¹. Aber selbst so noch können wir die Verwandtschaft des Spuk-Gefühles mit jenen numinosen Elementarerlebnissen nachfühlen, durch die einst einmal durch 'seherisches Erlebnis' 'schauervolle', 'heilige', vom numen besessene Stätten, diese Ausgangspunkte des örtlichen Kultus, die Geburtsstätten des dort verehrten El, ausgefunden wurden. Den Nachklang solcher Urerlebnisse haben wir eben in 1. Mose 28, 17 und auch in 2. Mose 3. Die Stätten, die Mose und Jakob hier auszeichnen, sind echte 'haunted places', Stätten, an denen 'es spukt', an denen 'es nicht richtig ist'. Nur daß dieses Gefühl von Spuken dann nicht den verarmten degenerierten Sinn unseres heutigen

¹ Ein etwas künstliches Wort haben wir doch dafür: 'Es geistet hier', oder 'Wie es doch um diese Stätte geistert'. Solches 'Geistern' ist numinose Gegenwart, ohne niederer Spuk zu sein. Und zur Not dürften wir wagen, die Stelle Hab. 2, 20 zu übersetzen:

Jahveh geistet in seinem heiligem Tempel.

Es sei stille vor ihm alle Welt.

Das englische to haunt ist edler als unser 'spuken'. Man dürfte sagen:

Jahveh haunts his holy temple

ohne geradezu lästerlich zu sein. Ein solches 'Geisten' ist häufig das hebräische *schākan*. Und die Stelle Ps. 26, 8: 'den Ort, da deine Ehre wohnt', bringen wir uns wohl satter und echter zu Gefühl, wenn wir übertragen: 'die Stätte von deiner Majestät umgeistert'. — Die 'Schekinā' ist recht eigentlich das 'Geistern' Jahves im Tempel von Jerusalem.

Gespenstergeföhles hat, sondern noch den ganzen Reichtum der Potentialitäten und Entwicklungsmöglichkeiten des echten numinosen Urgeföhles in sich trägt. Um einen Edel- und Fein-Spuk handelt es sich hier. Und unzweifelhaft hat auch heute noch das leichte Erschauern, das uns in der Stille und im Halbdunkel unserer eigenen heutigen Heiligtümer fassen kann, eine letzte Verwandtschaft nicht nur mit dem, was Schiller nennt in dem Verse:

Und in Poseidons Fichtenhain
Tritt er mit frommem Schauder ein,

sondern auch mit ganz echten Spukgeföhlen. Und das feine Frösteln, das jene Zustände begleiten kann, hat eine letzte Verwandtschaft mit der 'Gänsehaut', deren numinosen Charakter wir früher erwogen haben. Wenn der Animismus sich müht, den Dämon und den Gott gewaltsam aus 'Seelen' abzuleiten, so lenkt er den Blick auf eine falsche Stelle. Würde er behaupten, daß sie 'Spukdinger' seien, so würde er wenigstens auf der rechten Fährte sein.

Das beweisen zum Teil noch einzelne altertümliche Termini, die einst einmal auf den ursprünglichen Schauer des 'Edel-Spukes' gingen, und die darum später gelegentlich zu Bezeichnungen sowohl der allerniedersten wie der allerhöchsten Formen der 'Scheu' werden konnten. Ein solcher ist das rätselhafte Wort 'asura' im Sanskrit. Asura ist das 'Schauervolle' in dem Sinne, wie Jakob das Wort gebraucht; das 'Unheimliche'. Es ist später im Indischen ein technischer Ausdruck für das Spukhaft-Gespentisch-Dämonische niederer Stufe. Aber es ist zugleich in uralter Zeit Beiname des erhabensten aller Götter des Rig-Veda, des unheimlich-hohen Varuna. Und im persischen 'Ahura-mazda' wird es der Name der einzigen ewigen Gottheit selbst. Und ebenso mit dem Terminus 'adbhuta'. Ein adbhuta

erlebt man, wenn man „in einem leeren Hause ist“, so sagt eine alte Definition.¹ Es ist das Erlebnis unseres 'Gruselns'. Aber adbhuta ist andererseits auch der Name für das ganz überweltliche Wunder und sein fascinosum, ja für das ewige Brahman und sein Heil selber, für das Adbhutam, das alle Worte übersteigt.²

11. Auf Grund unserer Annahme einer gefühlsmäßigen Ideengrundlage a priori finden wir endlich auch die Erklärung jener interessanten Fänomene, auf die Andrew Lang³ mit Recht das Augenmerk gerichtet hat. Zwar die Hypothese des 'primitiven Monotheismus', diese Ausgeburt missionarischer Apologetik, die das zweite Kapitel der Bibel retten möchte, dabei aber doch ein modernes Schämen fühlt vor dem Lustwandeln Jahvehs im Garten bei Abendkühle, stützen sie nicht. Wohl aber weisen sie auf Dinge hin, die vom Boden des Animismus, Panthelismus und anderer naturalistischer Begründungen der Religion aus rein rätselhaft bleiben und darum durch Gewalthypothesen beseitigt werden. In zahlreichen Mythologien und Er-

¹ A-dbhuta heißt das Unfaßliche, das Unsägliche. Es ist zunächst genau unser mysterium stupendum, während asura das tremendum ist.

² Vgl. R. Otto, *Dipikā*, S. 46. — Adbhuta (und āścarya) würde eine genaue Sanskrit-Übersetzung unseres 'numinos' sein, wenn es nicht längst, wie unser 'wunderbar', eine Menge von profanen Verflachungen in sich aufgenommen hätte. Vgl. übrigens die Untersuchung über das Gefühl (rasa) des adbhuta im Unterschiede von dem des Schrecklichen, Heroischen, Furchtbaren und Ekelhaften bei Bharata Muni, in M. Lindenau, *Beiträge zur altindischen Rasa-Lehre*. Leipzig 1913.

³ *Myth, Ritual and Religion*², 1899. — *The making of Religion*² 1902. — *Magic and Religion*, 1901, — Vgl. auch: P. W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*. Wien 1910. In 'Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften' in Wien. Phil. hist. Klasse. Bd. 53.

zählungen barbarischer Völker nämlich finden sich Einschläge, die schlechthin über das Niveau ihrer sonstigen religiösen Riten und Gebräuche hinausgreifen, Vorstellungen von *Großgöttern*, auf die man sich in der Praxis oft garnicht oder fast garnicht bezieht, und denen doch, fast unfreiwillig, eine Würde zugestanden wird, die der aller anderen mythologischen Gebilde überlegen ist und Anklänge an das Göttliche im höchsten Sinne haben kann. Daß sie eine mythische Vergangenheit durchgemacht haben, ist bisweilen erkenntlich, bisweilen nicht. Charakteristisch für sie und rätselhaft ist ihr Hinausragen über das übrige Niveau. Wo theistische Predigt durch Mission herzugebracht wird, werden solche höchste Gottheiten leicht und oft als Gott wiedererkannt und bieten der missionarischen Predigt Anhalte. Und Bekehrte gestehen wohl hernach, daß man Gott wohl gekannt aber nicht geehrt habe. — Daß derartige Erscheinungen sich gelegentlich durch verschleppte, frühere Einflüsse höherer theistischer Religionen erklären, ist zwar richtig und wird bisweilen selbst noch durch den Namen, der für jene hohen Wesen vorkommt, erwiesen. Aber selbst in dieser Form ist die Erscheinung sehr seltsam. Was veranlaßt denn 'Wilde', in einem übrigens ganz fremden Milieu von barbarischster Superstition solche 'verschleppten' Vorstellungen aufzunehmen und festzuhalten, wenn nicht im Gemüte dieser Wilden selber eine Disposition für sie wäre, die ihnen nicht erlaubt sie fahren zu lassen, die sie vielmehr nötigt, sich für sie mindestens tradierend zu interessieren und sehr häufig für sie das Zeugnis im eigenen Gewissen zu fühlen und anzuerkennen. Andererseits aber ist die Verschleppungstheorie vielen dieser Vorkommnisse gegenüber zweifellos unmöglich und kann nur mit Gewalt herangezogen werden. In diesen Fällen haben wir es dann

klar mit vorauseilenden Antizipationen und Vorahnungen zu tun, die unter dem Drucke einer stark wirkenden innervernünftigen Ideenanlage nicht überraschend, ja als gelegentliche geradezu zu erwarten und natürlich sind, — so natürlich, wie etwa die Leistungen der Zigeunermusik bei sonst primitivstem Kulturmilieu unter dem Drucke einer starken musikalischen Naturanlage, — die aber ohne diese als reine Rätsel stehen bleiben würden.

Die naturalistischen Psychologen ignorieren hier und in anderen Fällen ein Faktum, das doch mindestens psychologisch interessant wäre und das sie bei schärferer Selbstbeobachtung in sich selber bemerken könnten: nämlich das Selbstzeugnis im eigenen Gemüte für die religiösen Ideen, das allerdings wieder bei Naiven robuster ist als bei Entnaivisierten, das aber doch mancher in sich wiedererkennen würde, wenn er etwa ganz gelassen und objektiv sich auch nur an seine eigene — Konfirmandenstunde erinnern wollte. Wofür das Gemüt aber 'Zeugnis' ablegt, das kann es unter günstigen Umständen auch in vorahnender Regung aus sich selber hervortreiben. — Die Primitiv-Monotheisten andererseits vernachlässigen dieses Faktum ebenso sehr. Denn beruhten die berührten Fänomene auf nichts anderem als auf geschichtlichen Traditionen und verdunkelten Erinnerungen an eine 'historische Uroffenbarung', so könnte es dieses Selbstzeugnis von innen her ebensowenig geben.

Kapitel 17.

Die Momente des 'Rohen'.

Unableitbarkeit und Apriorität gelten aber durchaus auch schon von jenen primitiven und 'rohen' Erstlingsregungen der 'dämonischen Scheu', die am Anfange der Religionsgeschichte und der religionsgeschichtlichen Entwicklung steht. Religion fängt mit sich selber an, und ist selber schon in ihren 'Vorstufen' des Mythischen und Dämonischen wirkend. Das Primitive und Rohe liegt hier nur in folgenden Umständen:

a. Im nur allmählich und nacheinander sich vollziehenden Auftauchen und Wachwerden der einzelnen Momente des Numinosen. Denn nur allmählich und an der Kette sehr langsam nach einander einsetzender Reize rollt es seinen vollen Inhalt auseinander. Wo aber noch nicht das Ganze ist, da haben seine isoliert wach gewordenen Anfangs- und Teilmomente von Natur etwas Bizarres, Unverständliches, ja oft Fratzenhaftes an sich. Das gilt im besonderen von dem religiösen Momente, das, wie es scheint, überhaupt das erste gewesen ist, das im menschlichen Gemütsleben wach wurde, von der dämonischen Scheu. Für sich und isoliert genommen muß es naturgemäß eher als ein Gegenteil von Religion denn als Religion selber aussehen. In der Vereinzelung von seinen Begleitmomenten scheint es eher einer fürchterlichen Autosuggestion, einer Art 'völkerpsychologischen' Alp-

druckes ähnlich, als einer Sache, die mit Religion zu tun hat; und nur Spukgebilde einer kranken, an einer Art Verfolgungswahn leidenden Elementarfantasie scheinen die Wesen zu sein, auf die man sich hier bezieht. Man kann verstehen, daß manche Forscher sich ernstlich einbilden konnten, daß die 'Religion' einmal mit Teufelsdienst begonnen habe und der Teufel im Grunde älter sei als Gott. — An diesem stufenweis nach einander Wachwerden der einzelnen Seiten und Moménte des Numinosen liegt es auch, daß die Klassifikation der Religionen nach *genus* und *species* so schwer fällt und bei jedem, der sie unternimmt, immer anders ausfällt. Denn was hier eingeteilt werden soll, das verhält sich meist gar nicht wie die unterschiedenen *species* im gleichen *genus*, also nach Gesichtspunkten einer analytischen Einheit, sondern wie Teilmomente einer synthetischen Einheit. Es ist, wie wenn ein großer Fisch anfangs erst nur mit Teilen von sich über der Wasseroberfläche sichtbar zu werden und man nun versuchen wollte, die Rückenwölbung, die Schwanzspitze und das Wasserstrahlen aufspritzende Kopfstück nach *species* und *genus* zu klassifizieren statt das Wesensverständnis dieser Erscheinungen so zu finden, daß man sie an ihrem Orte und in ihrem Zusammenhange als gliedliche Teile eines Ganzen erkennt, das man selber erst begriffen haben muß, ehe man seine Teile begreift.

b. Das 'Primitive' liegt weiter in dem nur erst Stoßweisen und Gelegentlichen der ersten Regung. Und sodann in ihrem Undeutlichen, das zugleich Veranlassung gibt zu falschen Verwechslungen und Vermischungen mit 'natürlichen' Gefühlen.

c. Es liegt sodann daran, daß die Bewertung nach dem Momente des Numinosen sich zunächst und ganz natur-

gemäß heftet an innerweltliche Gegenstände, Vorkommnisse oder Wesenheiten, die durch Analogien die Regungen des numinosen Gefühles 'veranlassen' und dieses auf sich selber ablenken. Vornehmlich in diesem Umstande wurzelt das, was man Naturdienst und Vergötterung von Naturobjekten genannt hat. Erst allmählich und unter dem Drucke des numinosen Gefühles selber werden solche Verbindungen dann mit der Zeit 'spiritualisiert' oder schließlich gänzlich abgestoßen und der dunkle Gehalt des Gefühles, der auf überweltliche Wesenheit schlechthin geht, tritt dann erst selbständig und rein ins Licht.

d. Es liegt in der unkontrollierten, fanatisierenden, enthusiastischen Form, in der es zunächst das Gemüt packt und als religiöse Mania, als Besessenheit vom numen, als Tausel und Raserei auftritt.

e. Es liegt ganz wesentlich in den falschen Schematisierungen seiner selbst, in den Einbettungen in zwar Analoges, innerlich aber ihm nicht Zugehöriges, von dem oben Beispiele gegeben sind.

f. Es liegt endlich und zuhöchst an der noch fehlenden Rationalisierung, Ethisierung und Kultivierung, die erst allmählich hinzutritt.

Inhaltlich aber ist schon die erste Regung der dämonischen Scheu ein Moment rein a priori. Es vergleicht sich in dieser Hinsicht durchaus etwa dem ästhetischen Urteile und der Kategorie des Schönen. So völlig verschieden auch die Gemütslebnisse sind, wenn ein Gegenstand als 'schön' oder wenn einer als 'grausig' erkannt wird: beide Fälle stimmen doch darin überein, daß ich dem Gegenstande ein Prädikat, nämlich ein Bedeutungsprädikat beilege, das mir die Sinneserfahrung nicht gibt, auch garnicht geben kann, das ich vielmehr spontan aus eigenem Urteilen ihm

beimesse. Anschaulich erfasse ich an dem Gegenstande allein seine sinnlichen Qualitäten und seine räumliche Gestalt, nichts weiter. Daß ihm in diesen und um ihretwillen jene eigentliche Bedeutung zukomme, die ich mit 'schön' bezeichne, oder gar, daß es eine solche Bedeutung überhaupt gibt, können mir jene Momente in keiner Weise sagen oder geben. Ich muß einen dunklen Begriff haben vom 'Schönen selbst', und noch dazu ein Prinzip der Subsumption, nach dem ich es belege, sonst ist auch das simpelste Erlebnis eines Schönen nicht möglich. Und diese Analogie geht noch weiter: Nämlich wie die Freude am Schönen zwar eine Analogie hat zur bloßen Lust am Angenehmen, zugleich aber in deutlicher qualitativer Verschiedenheit und Unableitbarkeit von ihr sich abhebt, ebenso ist das Verhältnis der spezifischen religiösen Scheu zur bloß natürlichen Furcht.

Kapitel 18.

Das Heilige als Kategorie a priori.

Zweiter Teil.

So sind sowohl die rationalen wie die irrationalen Momente der komplexen Kategorie des 'Heiligen' Momente a priori. Und die letzteren sind es im selben Maße wie die ersteren. Religion geht nicht zu Lehen, weder beim Telos noch beim Ethos, und lebt nicht von Postulaten. Und auch das Irrationale in ihr hat seine eigenen selbständigen Wurzeln in den verborgenen Tiefen des Geistes selber.

Dasselbe gilt aber endlich drittens auch von der *Verbindung* der Momente des Rationalen und Irrationalen in der Religion, von der inneren Notwendigkeit ihres Zusammengehörens. Religionsgeschichten berichten wohl mit einer gewissen Selbstverständlichkeit das allmähliche Ineinandertreten dieser Momente und den Prozeß der Ethisierung des Göttlichen. Und indertat ist dieser Vorgang dem Gefühle etwas 'selbstverständliches', dessen innere Notwendigkeit ihm selber einleuchtet. Aber das innerlich Einleuchtende dieses Vorganges ist eben selber ein Problem, das wir garnicht lösen können, ohne die Annahme einer dunklen Erkenntnis a priori von der Notwendigkeit der Synthesis dieser Momente. Denn eine logische Not-

wendigkeit ist sie ja keineswegs. Wie sollte aus dem noch 'rohen' halbdämonischen Wesen eines Mondgottes oder Sonnengottes oder eines lokalen numen logisch folgen, daß es ein Schützer der Eide, der Wahrhaftigkeit, der Giltigkeit von Verträgen, der Gastlichkeit, der Heiligkeit der Ehe, der Stammes- und Sippenpflichten, ferner ein Glück und Unglück verwaltender, die Interessen des Stammes teilender, sein Wohl versorgender, Geschick und Geschichte lenkender Gott wird? Woher diese überraschendste Tatsache der Religionsgeschichte, daß Wesen, die offenbar ursprünglich aus Grauen und Schrecken geboren sind, *Götter* werden: Wesen, zu denen man betet, denen man Leid und Glück vertraut, in denen man Ursprung und Sanktion von Sitte, Gesetz, Recht und Rechtskanon erblickt, und dieses alles immer so, daß, wo solche Ideen einmal wachgeworden sind, es immer zugleich als einfachste, einleuchtendste Selbstverständlichkeit verstanden wird, das dem so ist. Sokrates sagt in Plato's Staat, Buch 2, am Schlusse:

Denn Gott ist einfach, ist wahr in Tat und Wort.

Er verwandelt sich nicht und betrügt niemanden.

Und Adeimantos antwortet ihm:

Jetzt, wo du es aussprichst, wird es auch mir ganz klar.

Das Interessanteste an dieser Stelle ist nicht die Höhe und Lauterkeit des Gottesbegriffes, auch nicht die hohe Rationalisierung und Ethisierung desselben, die hier ausgesprochen wird, sondern bei Sokrates das scheinbar 'Dogmatische' seines Ausspruches, denn er gibt sich nicht auch nur die Spur von Mühe für eine Begründung seines Satzes, und bei Adeimantos das naiv überraschte und doch völlig zuversichtliche Zugeständnis einer ihm neuen Sache. Und zwar im Sinne einer Überführung. Er glaubt dem

Sokrates nicht, sondern er sieht ein. Das aber ist das Kriterium aller Erkenntnisse a priori, nämlich, daß sie mit der Gewißheit eigener Einsicht in die Wahrheit einer Behauptung auftreten dann, wenn die Behauptung selber klar ausgesprochen und verstanden ist. Und was sich hier zwischen Sokrates und Adeimantos abspielte, hat sich in der Religionsgeschichte tausendfach wiederholt. Auch Amos, als er Jahveh als den Gott des unbeugsamen und des allgemeinen Rechts schlechthin verkündet, sagt etwas Neues, und doch etwas, das er weder beweist noch für das er sich auf Autoritäten beruft. Er appelliert an Urteile a priori, nämlich an das religiöse Gewissen selber. Und dieses zeugt tatsächlich. Auch Luther kennt und behauptet eine solche Erkenntnis a priori des Göttlichen wohl. Zwar gewöhnlich leitet ihn sein Grimm auf die Hure Vernunft zu gegenteiligen Äußerungen:

Das ist eine Erkenntnis a posteriore, da man Gott von außen ansiehet, an seinen Werken und Regiment, wie man ein Schloß oder Haus auswendig ansiehet und dabei spüret den Herrn oder Hauswirt. Aber a priori von inwendigher hat keine menschliche Weisheit noch nie ersehen können, was und wie doch Gott sei in ihm selbst oder in seinem innerlichen Wesen, kann auch niemand etwas davon wissen noch reden, denn welchen es offenbaret ist durch den heiligen Geist¹.

Er übersieht hier, daß man den 'Hauswirt' a priori hinzu-
'spüret' oder garnicht. Und an anderen Stellen gesteht er selber der allgemeinen menschlichen Vernunft sehr viel zu an Erkenntnissen grade von dem, was Gott 'in ihm selbst oder in seinem eigentlichen Wesen sei':

Atque ipsamet ratio naturalis cogitur eam concedere proprio suo iudicio convicta, etiamsi nulla esset scriptura. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam

¹ Erl. Ausg. 9. 2.

et agnoscunt eam ac probatam, licet inviti, cum audiant eam tractari: primo, Deum esse omnipotentem . . . deinde, ipsum omnia nosse et praescire, neque errare neque falli posse. Istis duobus corde et sensu concessis . . .¹

An dieser Angabe ist interessant das *proprio suo iudicio convicta*, denn das unterscheidet Erkenntnisse von bloß 'angeborenen Ideen' oder supranatural eingehauchten Vorstellungen, die beide eben nur 'Gedanken' aber nicht 'Überzeugungen ex proprio iudicio' hervorbringen können. Und andererseits das 'cum audiant eam tractari', das genau dem Erlebnisse des Adeimantos entspricht: 'Jetzt wo du es *aussprichst*, wird es auch mir ganz klar'.²

Es ist die gleiche Erfahrung, die oft genug von Missionaren gemacht wird. Wo einmal die Ideen der Einheit und der Güte des Göttlichen ausgesprochen und verstanden sind, da haften sie oft erstaunlich schnell, wenn in den Hörern überhaupt religiöses Gefühl vorhanden ist. Häufig wird von diesen dann die eigene bisherige religiöse Tradition in diesem Sinne adaptiert. Oder wo man sich doch der neuen Lehre sträubt, geschieht es oft mit bemerklichem Drucke des eigenen Gewissens. Mir sind solche Erfahrungen bekannt geworden von Missionaren unter Tibetern und unter afrikanischen Negern. Es würde inter-

¹ Wei. 18, 719.

² Das Interessanteste aber sind bei Luther die Stellen vom 'Glauben', wo dieser beschrieben wird als ein eigentümliches Erkenntnisvermögen für das Erfassen der göttlichen Wahrheit und als solches den 'natürlichen' Verstandeskraften entgegengesetzt wird, wie sonst der 'Geist'. Der 'Glaube', ist hier gleich der synteresis der Erkenntnistheorie der Mystiker und dem 'inwendigen Lehrer' Augustins, die beide zwar 'über der Vernunft' aber doch ein A priori in uns selber sind.

essant sein, dergleichen Erfahrungen zu sammeln, sowohl hinsichtlich der Frage des religiösen a priori überhaupt wie besonders hinsichtlich der Erkenntnis a priori von der inneren Wesenszusammengehörigkeit der rationalen Momente der Gottesidee mit ihren irrationalen. Die Religionsgeschichte selber ist für diese ein fast einmütiges Zeugnis. Denn wie mangelhaft auch die Ethisierung der numina auf ihren verschiedenen 'wilden' Gebieten gewesen sein mag, Spuren davon finden sich überall. Und wo die Religion aus ihrer ersten Rohheit herausgetreten und zu höherer Religion aufgestiegen ist, hat dieser Prozeß der Synthese allenthalben mit entschiedenster Mächtigkeit eingesetzt und sich fortgesetzt. Und das ist um so beachtenswerter, wenn man bedenkt, von wie verschiedenen Daten die Fantasiebildung von Göttergestalten ausgegangen und unter welchen Verschiedenheiten der Rasse, der Naturanlage, der gesellschaftlichen und staatlichen Struktur ihre Entwicklung vor sich gegangen ist. Alles das weist auf Momente a priori hin, die im menschlichen Geiste allgemein und notwendig liegen, und zwar auf die, die wir in unserem eigenen religiösen Gewissen unmittelbar wiederfinden, wenn auch wir wie Adeimantos völlig naiv und spontan als etwas Selbstverständlichem, von uns selber Eingesehenem, dem Worte des Sokrates beipflichten: 'Gott ist einfach, ist wahr in Tat und Wort'.

Indem die rationalen Momente mit den irrationalen nach Prinzipien a priori in der religionsgeschichtlichen Entwicklung zusammentreten, schematisieren jene diese. Das gilt allgemein von dem Verhältnisse der rationalen Seite des Heiligen überhaupt zu seiner irrationalen überhaupt, aber dann noch im Einzelnen von den einzelnen Teilmomenten der beiden Seiten. Das tremendum, das ab-

drängende Moment des Numinosen, schematisiert sich durch die rationalen Ideen von Gerechtigkeit, sittlichem Willen und Ausschließung des Widersittlichen und wird, so schematisiert, der heilige 'Zorn Gottes', den Schrift und christliche Predigt verkündigen. Das fascinosum, das zusichreißende Moment des Numinosen, schematisiert sich durch Güte, Erbarmen, Liebe, und wird, so schematisiert, zu dem satten Inbegriffe der 'Gnade', die zum heiligen Zorn in die Kontrastharmonie tritt und wie dieser, durch den numinosen Einschlag, mystische Färbung hat. Das Moment des Mysteriosum aber schematisiert sich durch die Absolutheit aller rationalen Prädikate der Gottheit. Die Entsprechung zwischen diesen beiden Momenten wird hier dem ersten Hinblick wahrscheinlich nicht so unmittelbar einleuchtend sein wie in den beiden vorangehenden Fällen. Sie ist aber eine sehr genaue. Gottes rationale Prädikate unterscheiden sich von gleichen Prädikaten des geschaffenen Geistes dadurch, daß sie nicht wie diese relative sondern absolute Prädikate sind. Des Menschen Liebe ist relativ, ist gradweis, und ebenso sein Erkennen, sein Gutsein. Gottes Liebe und Erkennen aber und was sonst von ihm in Begriffen ausgesagt werden kann, hat die Form der Absolutheit. Durch dieses Formelement der Prädikate, bei gleichem Gehalt, sind sie als göttliche ausgezeichnet. Ein Formelement aber ist auch das Mysteriosum als solches. Es ist, wie wir auf S. 30 sahen, die Form an dem 'Ganz andern'. Und zu dieser klaren Entsprechung beider kommt noch eine weitere Entsprechung. Unsere Fassungskraft faßt nur das Relative. Das ihm entgegengesetzte Absolute können wir zwar denken, aber nicht ausdenken. Es unterliegt unserm Begriffsvermögen, aber es überschreitet die Grenzen unserer Fassungskraft. Dadurch ist es selber

noch nicht ein echtes Mysteriöses selber, wie schon auf S. 31 ausgeführt wurde, wohl aber ein echtes Schema des Mysteriösen. Das Absolute ist unerfaßlich, das Mysteriöse unfafßlich. Das Absolute ist das, was die Grenzen der Fassungskraft übersteigt, nicht durch seine Qualität selbst, denn die ist uns wohl vertraut, sondern durch die Form der Qualität. Das Mysteriöse aber ist das, was alle Gedankenbarkeit überhaupt übersteigt und durch Form, Qualität und Wesen das 'Ganz andere' ist. — So ist auch in bezug auf das Moment des Mysteriosum im Numinosen die Entsprechung seines Schema eine sehr genaue und wohl zu entwickelnde. —

Daß in einer Religion die irrationalen Momente immer wach und lebendig bleiben, bewahrt sie davor, Rationalismus zu werden. Daß sie sich reich mit rationalen Momenten sättige, bewahrt sie davor, in Fanatismus oder Mystizismus zu sinken oder darin zu beharren, befähigt sie erst zu Qualitäts-, Kultur- und Menschheitsreligion. Daß beide Momente vorhanden sind und in gesunder und schöner Harmonie stehen, ist wieder ein Kriterium, woran die Überlegenheit einer Religion gemessen werden kann, und zwar gemessen an einem ihr eigenen religiösen Maßstabe. Auch nach diesem Maßstabe ist das Christentum die schlechthin überlegene über ihre Schwesterreligionen auf der Erde. Auf tiefirrationalem Grunde erhebt sich der lichte Bau seiner lautereren und klaren Begriffe, Gefühle und Erlebnisse. Das Irrationale ist nur sein Grund und Rand und Einschlag, wahrt ihm dadurch stets seine mystische Tiefe und gibt der 'Religion' in ihr die schweren Töne und Schlagschatten der Mystik, ohne daß in ihr Religion zur Mystik selber ausschlägt und auswuchert. Und so formt sich das Christentum im gesunden Verhältnisse seiner Momente zu dem

Charakter des Klassischen und Adligen, der dem Gefühle sich nur um so lebhafter bezeugt, jemehr man es ehrlich und unbefangen hineinbezieht in die Religionsvergleihung und erkennt, daß in ihm auf besondere- und überlegene — Weise ein Moment menschlichen Geisteslebens zur Reife gekommen ist, das doch auch anderswo seine Analogien hat.

Kapitel 19.

Das Heilige in der Erscheinung.

Es ist zweierlei, an ein Übersinnliches nur glauben oder es auch erleben, vom Heiligen Ideen haben oder es als ein Wirkendes, Waltendes, wirkend in Erscheinung Tretendes auch gewahr werden und vernehmen. Daß auch das zweite möglich sei, daß nicht nur die innere Stimme, das religiöse Gewissen, der leise raunende Geist im Herzen, das Gefühl, die Ahnung und Sehnsucht von ihm zeuge, sondern daß man ihm begegnen könne in besonderen Vorkommnissen, Begebenheiten, Personen, Taterweisungen der Selbstoffenbarung, daß es neben innerer Offenbarung aus dem Geiste eine äußere Offenbarung des Göttlichen gebe, ist eine Grundüberzeugung aller Religionen und der Religion selbst. Solche Taterweisungen, solche Erscheinungen des Heiligen in spürbarer Selbstoffenbarung nennt die Sprache der Religion 'Zeichen'. Als Zeichen hat von der Zeit der primitivsten Religion an immer alles das gegolten, was imstande war, das Gefühl des Heiligen im Menschen zu reizen zur Regung, es zu erregen und zum Ausbruch zu bringen: alle jene Momente und Umstände, von denen oben die Rede war: das Fürchterliche, das Erhabene, das Übermächtige, das Auffallend-Frappierende, und ganz besonders das Unverstanden-Geheimnisvolle, das zum portentum und miraculum ward. Alle diese Umstände aber, so sahen

wir, waren nicht 'Zeichen' im' echten Sinne sondern nur Gelegenheitsursachen für das religiöse Gefühl, sich aus sich selbst zu regen. Und das Verursachende lag in einem Momente bloßer Analogie aller dieser Umstände zum Heiligen. Daß sie als Erscheinungen des Heiligen selber gedeutet wurden, war eine Verwechslung der Kategorie des Heiligen mit etwas ihr nur äußerlich Analogem, war aber noch nicht eine echte 'Anamnese', eine echte Wiedererkenntnis des Heiligen selber in seiner Erscheinung. Darum werden sie auf Stufen hoher Entwicklung und reinen religiösen Urteilens auch wieder abgestoßen und ganz oder teilweise als unzulänglich oder als direkt unwürdig ausgeschieden. Es gibt hierzu einen genau entsprechenden Vorgang auf einem anderen Gebiete des Beurteilens, nämlich auf dem Gebiete des Geschmackes. Auch im rohen Geschmack regt sich schon ein Gefühl oder Vorgefühl des Schönen, das aus einem schon a priori besessenen dunklen Begriff desselben kommen muß, denn sonst könnte es überhaupt nicht stattfinden. Der noch rohe Geschmack nun wendet den dunklen Begriff des Schönen zunächst gleichfalls nur erst in 'Verwechslung' aber noch nicht aus echter, richtiger Anamnese an, indem er Dinge für schön hält, die es gar nicht sind. Das Prinzip der — noch falschen — Anwendung aber sind auch hier gewisse Momente des fälschlich als schön beurteilten Dinges, die nähere oder fernere Analogien bilden zum Schönen selbst. Ist der Geschmack dann gebildet worden, so stößt er später auch hier das bloß Analoge aber nicht selber Schöne mit kräftiger Abneigung ab und wird fähig, richtig zu sehen und zu urteilen, d. h. dasjenige Äußerliche als schön zu erkennen, woran eben das *wirklich* 'erscheint', wovon er innerlich eine Idee, nämlich einen Maßstab hat.

Das Vermögen der Divination.

Das etwaige Vermögen, das Heilige in der Erscheinung *echt* zu erkennen und anzuerkennen, wollen wir *Divination* nennen. Gibt es eine solche, und welcher Art ist sie?

Für die supranaturalistische Theorie liegt die Sache einfach genug. Hier besteht die Divination darin, daß man auf einen Vorgang stößt, der nicht 'natürlich', d. h. nach Naturgesetzen erklärt werden kann. Da er nun doch stattfindet, ohne eine Ursache aber nicht stattfinden kann und eine natürliche nicht hat, so, sagt man, muß er eine übernatürliche haben. — Diese Theorie der Divination und des 'Zeichens' ist echte Theorie in massiven Begriffen, als strenger und auch streng gemeinter Beweis. Sie ist massiv rationalistisch. Und der Verstand, das Reflexionsvermögen in Begriffen und Beweisen, wird hier als Divinationsvermögen in Anspruch genommen. Das Überweltliche wird bewiesen, so steif und strikt, wie man aus Daten sonstwie logisch beweist.

Gegen diese Auffassung noch umständlich ins Feld zu führen, daß wir überhaupt die Möglichkeit nicht besitzen, festzustellen, daß ein Vorgang nicht aus natürlichen Ursachen hervorging oder gegen die Naturgesetze war, ist fast überflüssig. Das religiöse Gefühl selber empört sich gegen diese Versteifung und Materialisierung des Zartesten, was es in der Religion gibt: des Gottbegegnens und -findens selber. Wenn irgendwo der Zwang durch Beweise, die Verwechslung mit logischem oder juridischem Prozeß ausgeschlossen ist, wenn irgendwo Freiheit, Anerkennen und inniges Zugestehen ist aus freier Regung inwendigster Tiefe, ohne Theorie und Begriff, so ist es da, wo ein Mensch in eigenem oder fremdem Geschehen, in Natur oder Ge-

schichte, des waltenden Heiligen inne wird. Nicht 'Naturwissenschaft' oder 'Metaphysik' sondern das gereifte religiöse Gefühl selber stößt solche Massivitäten von sich, die, aus Rationalismus geboren, Rationalismus zeugen und echte Divination nicht nur hemmen sondern als Schwärmerei, Mystizismus oder Romantik verdächtigen. Mit Naturgesetz und Beziehung oder Nichtbeziehung darauf hat echte Divination überhaupt nichts zu tun. Sie fragt garnicht nach dem Zustandekommen eines Fänomens, sei es Ereignis, Person oder Sache, sondern nach seiner Bedeutung, nämlich nach der Bedeutung, ein 'Zeichen' des Heiligen zu sein.

Das Vermögen der Divination verbirgt sich in der erbaulichen und der dogmatischen Sprache unter dem schönen Namen des *testimonium spiritus sancti internum*, (das hier begrenzt wird auf die Anerkennung der Schrift als des Heiligen). Dieser Name ist auch der allein richtige und der keineswegs nur bildlich richtige, wenn man die Fähigkeit zur Divination selber durch Divination auffaßt und beurteilt, das heißt nach religiösen Ideen der ewigen Wahrheit selber. Im empirisch-psychologischen Ausdrücke aber reden wir hier von einem 'Vermögen' und haben dieses psychologisch zu erörtern.

Als solches nun ist es theologischerseits entdeckt und gegen Supranaturalismus und Rationalismus zum Verständnis gebracht worden von Schleiermacher in seinen 'Reden über die Religion' im Jahre 1799, von Jakob Friedrich Fries in seiner Lehre von der 'Ahndung' und von Schleiermachers Kollegen und Fries' Schüler de Wette mit besonderer Hinsicht auf die Divination des Göttlichen in der Geschichte als 'Ahndung der göttlichen Weltregierung'. In meiner Ausgabe: 'Fr. Schleiermacher: Über die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in ihrer ursprüng-

lichen Gestalt neu herausgegeben'¹, habe ich am Schlusse auf Seite XVII ff. Schleiermachers Entdeckung ausführlicher erörtert und in meinem Buche: 'Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie'² die präzisere Fassung der Lehre von der 'Ahndung', so wie sie sich bei Fries und de Wette findet, wiedergegeben. Für die genauere Ausführung verweise ich darum auf diese beiden Schriften. Hier fasse ich nur kurz zur Charakteristik dieser Lehre folgende Momente zusammen.

Was Schleiermacher vorschwebt, ist recht eigentlich das Vermögen der sich versenkenden Kontemplation gegenüber dem großen Gesamtleben und der Wirklichkeit in Natur und Geschichte. Wo ein Gemüt sich hingebend und vertiefend den Eindrücken des 'Universums' öffnet, wird es fähig, so lehrt er, *Anschaungen* und *Gefühle* zu erleben von etwas, das gleichsam ein eigentümlicher, 'freier' Überschuß an der empirischen Wirklichkeit ist, ein Überschuß, der nicht erfaßt wird von dem bloßen *theoretischen Erkennen* der Welt und der Weltzusammenhänge, so wie es in der Wissenschaft sich gestaltet, der aber doch der *Intuition* höchst real greifbar und erlebbar ist und selber sich formt in einzelnen Intuitionen, die Schleiermacher selber 'Anschaungen' nennt. Sie gestalten sich auch zu bestimmten, formulierbaren Aussagen und Sätzen, die eine Analogie haben zu theoretischen Aussagen, unterscheiden sich aber von diesen deutlich durch das Freie, rein Gefühlsmäßige ihres Charakters. Sie sind selber nur mehr tastend, deutend und analogisch, nicht verwendbar als 'Lehraussagen' im strengen Sinne und weder systematisierbar noch als Obersätze zu theoretischen

¹ In vierter Auflage, Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht 1920.

² Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909. Zweite Auflage in Vorbereitung.

Ableitungen brauchbar. Sie sind analogischer, nicht adäquater Natur, in dieser Einschränkung aber doch zweifellos wahrer Natur, und müßten, trotz Schleiermachers Sträuben gegen diesen Ausdruck, doch selber als 'Erkenntnisse' bezeichnet werden, allerdings als Erkenntnisse intuitiv-gefühlsmäßigen, nicht reflektionsmäßigen Charakters. Ihr Inhalt aber ist, daß in und am Zeitlichen ein durchschauendes Ewiges, in und am Empirischen ein überempirischer Grund und Sinn der Dinge aufgefaßt wird. Anmutungen sind sie eines Geheimnisvoll-Ahndereichen. Und es ist bezeichnend, daß Schleiermacher selber gelegentlich statt seiner Hauptbegriffe von Anschauung und Gefühl auch den Ausdruck des 'Ahndens' mit verwendet und ausdrücklich die profetische Divination und die Erkenntnis des 'Wunders' im religiösen Sinne, nämlich des 'Zeichens', mit heranzieht.

Versucht er, in Erörterungen für das Gefühl seinen Gegenstand durch Beispiele zu verdeutlichen, so kommt er meistens zu Eindrücken eines höheren Telos, einer letzten geheimnisvollen Welten-Zweckmäßigkeit, von der uns ein Ahnen aufgehe. In dieser Hinsicht stimmt er ganz überein mit den Ausführungen von Fries, der das Ahnungs-Vermögen geradezu als ein Vermögen der Divination der 'objektiven Teleologie' bestimmt. Und de Wette tut dieses dann noch entschiedener. Aber dieses rationale Moment ist doch bei Schleiermacher deutlich eingebettet in einen Grund von ewigem Geheimnis, vom Irrationalen des Weltengrundes. Das zeigt sich in den immer nur tastenden, niemals sich ganz genügenden Selbstaussdeutungen des Erlebnisses. Und besonders kräftig regt es sich, wenn auch Schleiermacher, gegenüber der Natur, solche Eindrücke weniger durch die rationale, verständige und nach Ideen des Zweckes deutbare Allgemein-Gesetzlichkeit der Welt

erlebt als vielmehr durch das, was uns als rätselvolle 'Ausnahme' derselben erscheint und dadurch auf einen Sinn der Sache deutet, der sich unserem Verstehen entzieht¹.

Eine verständig-dialektische Auseinandersetzung und Rechtfertigung solcher Intuition ist gar nicht möglich, ja darf nicht einmal statthaben, da sie ihr eigenstes Wesen aufheben würde. Sie hat vielmehr die deutlichste Analogie zu ästhetischen Urteilen. Und das Urteilsvermögen, das Schleiermacher hier voraussetzt, gehört offenbar zu der 'Urteilskraft', die Kant in seiner dritten Kritik analysiert und selber als ästhetische Urteilskraft der logischen Urteilskraft entgegensetzt. Nur darf man daraus nicht folgern, daß die durch sie gefällten Urteile dem Inhalte nach Urteile des 'Geschmackes' wären. Auch Kants Unterscheidung ist zunächst und allgemein nicht so gemeint, als ob das Vermögen des ästhetischen Urteilens ein Urteilen über 'ästhetische' Dinge im speziellen Sinne unserer Ästhetik seien. Er hebt mit diesem Prädikate zunächst nur ganz allgemein vom Vermögen des Verstandes, des diskursiven begrifflichen Denkens, Folgerns und Schließens das Vermögen des gefühlsmäßigen Urteilens überhaupt ab und bezeichnet eben als dessen Eigenart, daß es im Unterschiede vom logischen sich nicht vollziehe nach verständig klaren sondern nach 'dunklen' Prinzipien, die nicht in Obersätzen explizierbar sondern nur 'gefühl't sind. Er verwendet für solche dunklen Prinzipien der Urteile aus reinem Gefühl gelegentlich wohl auch die Bezeichnung der 'unausgewickelten Begriffe' und meint hiermit ganz dasselbe wie der Dichter mit den Worten:

'Du weckest der dunklen Gefühle Gewalt,
'Die im Herzen wunderbar schliefen.

oder:

¹ Vgl. an angegebenem Orte S. 53, d.

'Was von Menschen nicht gewußt
'Oder nicht bedacht
'Durch das Labyrinth der Brust
'Wandelt bei der Nacht.

Andererseits aber gleichen solche Urteile aus reiner Kontemplation und Gefühl den Urteilen des Geschmackes wieder darin, daß sie durchaus auch den Anspruch erheben, objektiv gültig zu sein, und daß man auch in ihnen zur Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit kommen kann. Das scheinbar Subjektive, rein Individuelle des Geschmacksurteiles, das in der Maxime: 'De gustibus non disputandum' ausgesprochen ist, besteht ja nur dadurch, daß sich Stufen verschiedener Ausbildung und Reife des Geschmackes miteinander vergleichen, dann streiten und unter sich nicht eins werden können. In dem Maße aber, als der Geschmack reift und sich übt, wächst auch hier die Einstimmigkeit des Geschmacksurteiles. Ja, es ergibt sich auch hier die Möglichkeit der Erörterung, der Belehrung, des immer richtigeren Einsehens, der Überzeugung und Überführung. Und ebenso ist es bei den Urteilen aus Kontemplation. Wo diese selber sich vertieft, verinnerlicht, mit Kunst geübt wird und auf echter Begabung dafür ruht, kann 'erörtert' werden, kann man 'zu Gefühl bringen', was und wie man selber fühlt, kann man sich bilden im Sinne des echten und wahren Fühlens und andere dazu leiten. Und das ist auf diesem Gebiete das Analoge zu Rasonnement und Überzeugung auf dem Gebiete des logischen Überführens.

An zwei Mängeln leidet Schleiermachers große Entdeckung. Einerseits daran, daß er unbesehens und naiv dieses Vermögen der Divination als ein allgemeines voraussetzt. Es ist nicht einmal in dem Sinne allgemein, daß es notwendig bei jedem religiös Überzeugten vorausgesetzt

werden könnte. Schleiermacher hat zwar damit ganz recht, daß er es zu den Vermögen des vernünftigen Geistes überhaupt rechnet, ja es gradezu als dessen Tiefstes und Eigentümlichstes ansieht. Und in diesem Sinne ist es auch als ein 'allgemein-menschliches' Moment zu benennen, da wir Mensch durch 'vernünftigen Geist' definieren. Aber was allgemein-menschlich ist, wird keineswegs allgemein und von jedem Menschen in actu besessen sondern kommt sehr häufig nur in Form vorzüglicher Begabung und Ausstattung Einzelner, Begnadeter zu Tage. Und in seiner sehr interessanten Ausführung über das Wesen und die Aufgabe 'der Mittler' in seiner ersten Rede¹ deutet Schleiermacher diesen richtigen Verhalt der Sache selber vortrefflich an. (Diese Stelle enthält gradezu eine, wenn auch reichlich romantisch und absurd metafysisch gestaltete Theorie der Prophetie und der profetischen Berufsbegabung.) Nur divinatoire Naturen haben dieses Vermögen der Divination in actu und nicht der Mensch überhaupt, wie der Rationalismus meint, oder die indifferenzierte Masse gleichartiger Subjekte in Wechselwirkung, wie es die moderne Völkerpsychologie sich denkt, sind Empfänger und Träger der Eindrücke des Überweltlichen².

Es ist fraglich, ob Schleiermacher, trotz seiner Entdeckung der Divination, selber eine eigentlich divinatorische Natur gewesen ist, obwohl er das in seiner ersten Rede

¹ Vgl. 'Reden über die Religion' in meiner Ausgabe⁴, S. 3.

² Und das gilt zweifellos schon von den untersten Stufen erster primitiver Regung der 'religiösen Scheu' und ihrer vorstellungsmäßigen Erzeugnisse. Sie abzuleiten aus einer ursprünglichen, gemeinschaftlich arbeitenden Gruppen- und Massen-Fantasie, ist selber Fantasie, und diese bringt zum Teil Resultate hervor, die an Drolligkeit und Bizarrerie von denen jener sich wenig unterscheiden.

für sich behauptet. Ein anderer seiner Zeit war ihm jedenfalls in dieser Gabe entschieden überlegen. Das ist Goethe. In Goethe's Leben spielt die lebendig geübte Divination eine bedeutende Rolle, und ihr seltsamer Ausdruck ist seine Meinung vom *Dämonischen*, die er mit solchem Nachdrucke in 'Dichtung und Wahrheit', Buch 20¹, und in seinen Gesprächen mit Eckermann vorträgt. Prüfen wir sie kurz. — Das Eigenste seiner Vorstellung vom Dämonischen ist, daß sie über allen 'Begriff', über 'Verstand und Vernunft' hinausgeht, darum eigentlich nicht aussprechlich sondern 'unfaßlich' ist:

Das Dämonische ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist. — Es wählt sich gern etwas dunkle Zeiten. In einer klaren, prosaischen Stadt wie Berlin fände es kaum Gelegenheit, sich zu manifestieren. — In der Poesie ist durchaus etwas Dämonisches, und zwar vorzüglich in der unbewußten, bei der aller Verstand und Vernunft zu kurz kommt, die daher auch so über alle Begriffe wirkt. Desgleichen wirkt es in der Musik in höchstem Grade, denn sie steht so hoch, daß kein Verstand ihr beikommen kann, und es geht von ihr eine Wirkung aus, die alles beherrscht und von der (doch) niemand imstande ist, sich Rechenschaft zu geben. Der religiöse Kultus kann sie daher auch nicht entehren. Sie ist eins der ersten Mittel, um auf den Menschen wunderbar zu wirken.

'Erscheint nicht auch (fragt Eckermann) das Dämonische in den Begebenheiten?'

'Ganz besonders, sagte Goethe, und zwar in allen, die wir durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen vermögen. Ueberhaupt manifestiert es sich auf die verschiedenste Weise in der ganzen Natur, in der sichtbaren wie in der unsichtbaren. Manche Geschöpfe sind ganz dämonischer Art, in manchen sind Teile von ihm wirksam'.

¹ Vgl. Ausgabe von Goethe's 'Sämtliche Werke'. Cotta, Bd. 25, S. 124 ff. Und Eckermann, 'Gespräche mit Goethe', hg. A. v. d. Linden, 1896, Teil II, S. 140 ff.

Man sieht, wie hier die von uns gefundenen Momente des Numinosen rein wiederkehren: das ganz Irrationale, durch Begriff Unerfaßliche, das Mysteriöse, und das fascinosum, das tremendum, das energicum. Und sein Widerklang in den 'Geschöpfen' erinnert an Hiob¹. Aber andererseits erreicht Goethe's Intuition nicht von ferne die Hiob's vom Mysterium, denn indem er es nun eben doch trotz der Warnung des Hiobbuches am Rationalen; an Verstand und Vernunft, an Begriffen, nämlich an den Begriffen von menschlichen Zweckgesetzen mißt, wird ihm das Irrationale zu einem Widersprechenden von Sinn und Nichtsinn, Förderndem und Verderblichem. Bisweilen nähert er es der Weisheit, z. B. wenn er sagt:

'So waltete bei meiner Bekanntschaft mit Schiller durchaus etwas Dämonisches ob. Wir konnten früher, wir konnten später zusammengeführt werden. Aber daß wir es grade in der Epoche wurden, wo ich die italienische Reise hinter mir hatte, und Schiller der filosofischen Spekulationen müde zu werden anfang, war von Bedeutung, und für beide von größtem Erfolg'.

Und geradezu dem Göttlichen:

'Dergleichen ist mir in meinem Leben öfter begegnet. Und man kommt dahin, in solchen Fällen an eine höhere Einwirkung, an etwas Dämonisches zu glauben, das man anbetet, ohne sich anzumaßen, es weiter erklären zu wollen.' (E. II, 132).

Jedenfalls und immer ist es 'Energie' und 'Übermacht' und prägt sich in drangvoll-übermächtigen Menschen aus:

- 'Napoleon, sagte ich, scheint dämonischer Art gewesen zu sein.'
- 'Er war es durchaus, sagte Goethe, im höchsten Grade, sodaß kaum ein anderer ihm zu vergleichen ist. Auch der verstorbene Großherzog war eine dämonische Natur voll unbegrenzter Tatkraft und Unruhe.'
- 'Hat nicht auch der Mefistofeles dämonische Züge?'
- 'Nein, er ist ein viel zu negatives Wesen. Das Dämonische aber äußert sich in einer durchaus positiven Tatkraft.'

¹ Vgl. Hiob's Nilpferd!

Und den Eindruck solcher numinoser Personen schildert er in Dichtung und Wahrheit, S. 126 noch besser, und hier besonders tritt unser 'tremendum' als das 'Furchtbare' und das 'Übermächtige' zugleich hervor:

Am furchtbarsten aber erscheint dieses Dämonische, wenn es in irgend einem Menschen überwiegend hervortritt. Es sind nicht immer die vorzüglichsten Menschen weder an Geist noch an Talenten, selten durch Herzensgüte sich empfehlend¹, aber eine unglaubliche Kraft² geht von ihnen aus und sie üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe, ja sogar über die Elemente. Und wer kann sagen, wie weit sich eine solche Wirkung erstrecken wird?

Aber seine Wirkung ist befremdend, auch wo sie wohlthätig ist, ist mehr unruhvoller Drang als Handlung, und jedenfalls schlechthin irrational, was Goethe zu beschreiben versucht in jener Kette von Antithesen in Dichtung und Wahrheit S. 124:

.. etwas, das sich nur in Widersprüchen manifestierte und deshalb unter keinen Begriff, noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden konnte. Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig, nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand, nicht teuflisch, denn es war wohlthätig, nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge; es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles, was uns begrenzt, schien für dasselbe durchdringbar, es schien mit den notwendigen Elementen unseres Daseins willkürlich zu schalten, es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus. Nur im Unmöglichen schien es sich zu gefallen und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen.

Ogleich jenes Dämonische sich in allem Körperlichen und Unkörperlichen manifestieren kann, ja bei Tieren sich aufs merkwürdigste ausspricht, so steht es vorzüglich mit den Menschen im wunderbarsten Zusammenhange und bildet eine der moralischen

¹ Also nur numinose, nicht 'heilige' Menschen.

² Vgl. weiter unten, zu 'Eindruck'.

Weltordnung wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht, sodaß man die eine für den Zettel, die andere für den Einschlag halten könnte.

Man kann nicht anschaulicher als so ausdrücken, daß man eine Divination des Numinosen mit ungeheuer starkem Gemütseindrucke aufgefaßt hat, und offenbar nicht ein Mal sondern wiederholt und fast routiniert. Eine Divination aber, die es nicht so faßt, wie der Profet es faßt, und nicht auf der Höhe des Erlebnisses des Hiob, wo das Irrationale und Mysteriöse zugleich als tiefster Wert und heiliges Selbstrecht erlebt und gepriesen wird, sondern von einem Gemüte, das für diese Tiefen doch nicht tief genug war und dem: darum der Kontrapunkt des Irrationalen zur Melodie des Lebens nur in wirrem Mitlaut, aber nicht in zwar indefinibeler aber fühlbar echter Harmonie erklingen konnte. Es ist echte Divination, aber eine Divination des 'Heiden' Goethe, wie er sich selber gelegentlich zu nehmen und zu nennen pflegt. Indertat nur auf der Vorstufe des Dämonischen, nicht auf der Stufe des Göttlichen und Heiligen selber bewegt sie sich. Und die Art des Dämonischen, das als solches im Gemütsleben eines höher kultivierten Gemütes doch nur mit verwirrenden und mehr blendenden als erleuchtenden oder erwärmenden Reflexen vorkommen kann, ist hier sehr nachfühlbar geschildert. Mit seinen eigenen höheren Begriffen vom Göttlichen hat er sie nicht auszugleichen gewußt, und als Eckermann die Rede darauf bringt, antwortet er ausweichend:

— 'In die Idee vom Göttlichen, sagte ich versuchend, scheint die wirkende Kraft, die wir das Dämonische nennen, nicht einzugehen'.

— 'Liebes Kind, sagte Goethe, was wissen wir denn von der Idee des Göttlichen, und was wollen denn unsere engen Begriffe vom höchsten Wesen sagen! Wollte ich es gleich einem Türken

mit hundert Namen nennen, so würde ich doch zu kurz kommen und im Vergleich so grenzenloser Eigenschaften noch nichts gesagt haben.

Von diesem viel niederen Niveau abgesehen haben wir aber dann doch aufs genaueste das, was Schleiermacher im Auge hatte: 'Anschauungen und Gefühle', zwar nicht eines Göttlichen aber eines Numinosen in Natur und Geschehen, und zwar aufs lebhafteste vollzogen von einer divinatorischen Natur. Die Divination vollzieht sich hier aber nach einem ganz unangebbaren Prinzip, denn so viele Beispiele Goethe auch gibt: was das Dämonische eigentlich sei, woran er es erfühle und woran er es als dasselbe wieder erkenne in diesen bunten und sich widersprechenden Äußerungsformen seiner selbst, vermag er nicht anzugeben. Es ist offensichtlich, daß er dabei vom 'bloßen Gefühl', das heißt von einem dunklen Prinzip a priori geleitet wird. —

Kapitel 20.

Divination im Urchristentume.

Wir hatten oben von einem Mangel an Schleiermachers Lehre von der Divination gesprochen und ihn ausgeführt. Der andere Mangel an ihr ist, daß Schleiermacher die Divination gegenüber von Welt und Geschichte zwar sehr warm und anschaulich zu schildern weiß, ihr aber nur knapp in Andeutungen nicht aber ausführlich und deutlich dasjenige Objekt gibt und läßt, das ihrer am würdigsten und am günstigsten ist: die Geschichte der Religion selber und vornehmlich die der biblischen und deren höchsten Gegenstand und Inhalt, Christum selber. Seine Schlußrede führt Christentum und Christus emphatisch und bedeutend ein. Aber Christus ist hier doch nur ein Subjekt der Divination, nicht ihr eigentliches Objekt. Und das bleibt so in der 'Glaubenslehre'. Auch hier erschöpft sich Christi Bedeutung wesentlich darin, daß er 'uns aufnehme in die Kräftigkeit und Seligkeit seines Gottesbewußtseins': ein höchst wertvoller Gedanke, der aber an den Hauptwert nicht heranreicht, den Christi Gemeinde ihm mit Recht beimißt, an den nämlich, selber 'das Heilige in Erscheinung' zu sein, das heißt, dasjenige, in dessen Sein, Leben und Lebensbestimmung wir selber spontan das sich offenbarende Walten der Gottheit 'anschauen und fühlen'. Denn dem Christen ist die Frage wichtig, ob eine Divination, ein unmittelbares und

direktes Auffassen des Heiligen in der Erscheinung, ob 'Anschauung und Gefühl' desselben an Person und Lebensleistung Christi sich ergibt, das heißt, ob das Heilige an ihm selbständig erlebbar und er somit eine reale Offenbarung desselben sei.

In dieser Hinsicht nun nützen uns offenbar nichts die qualvollen und im Grunde unmöglichen Untersuchungen über das 'Selbstbewußtsein Jesu', die so oft angestellt worden sind. Unmöglich sind sie schon deswegen, weil hierfür das Aussagen-Material weder ausreicht noch überhaupt geeignet ist. Zum Inhalte seiner Verkündigung und seiner Aussagen macht Jesus das 'Reich', seine Seligkeit und seine Gerechtigkeit, nicht sich selber. Und 'Evangelium' ist in seinem ersten und schlichten Verstande Reichsbotschaft, Evangelium vom Reiche Gottes. Was an Selbstaussagen vorkommt, ist gelegentlich und Fragment. Aber wenn es das auch nicht wäre, ja wenn wir bei ihm eine ausführliche Theorie über sich selber finden könnten, was würde das beweisen! Religiöse Schwärmer haben nicht selten zu den höchsten Mitteln der Selbstaussage gegriffen, zweifellos oft genug im vollen, guten Glauben an sich selber. Und wenn irgend etwas, so sind grade solche Selbstaussagen der Profetie aller Zeiten über sich selber ihrer Form nach am meisten abhängig von Zeitvorstellung, Milieu, mythologischem oder dogmatischem Apparate der Umgebung, und ihre Anwendung auf sich selber durch den betreffenden Profeten oder Inspirierten oder Meister beweist nur sein Selbstgefühl überhaupt, seine Mission, seine Überlegenheit und seinen Anspruch auf Glaube und Gehorsam: Dinge, die alle von vornherein selbstverständlich sind, wo ein Mensch von innerer Berufung aufsteht. Auch würde aus aller Selbstaussage ja grade das nicht erfolgen, wovon

wir hier reden: sie kann wohl Glaube auf Autorität hin wecken aber nicht das eigene Erlebnis, die spontane Einsicht und Anerkenntnis zuwege bringen, daß hier ein Heiliges erscheine. 'Nun haben wir selber erkannt, daß du bist Christus'.

Daß ihm solche Anerkenntnis aus spontaner eigener, mindestens vermeintlicher, Divination jedenfalls von seiner eigenen ersten Gemeinde zuteil ward, kann nun nicht bezweifelt werden. Ohne sie wäre die Entstehung der Gemeinde überhaupt nicht verständlich. Aus bloßer Verkündigung, aus bloßer autoritativer Aussage kommen solche massiven Gewißheiten, solche starken Impulse, solcher Trieb und Kraft zur Selbstbehauptung nicht zustande, wie sie zum Entstehen der christlichen Gemeinschaft erforderlich waren und wie sie als ihr Charakteristisches unmittelbar zu erkennen sind.

Man kann das nur verkennen, wenn man einseitig versucht, sich dem Fänomen der Entstehung der Christengemeinde nur mit filologischen Mitteln und Rekonstruktionen und mit den abgeflauten Gefühlen und Gefühlsvermögen unserer heutigen entnaivisierten Kultur und Geistesart zu nahen. Es wäre nützlich, wenn zu diesen Mitteln und Methoden der Versuch hinzukäme, an lebendigen, auch heute noch auffindbaren Beispielen sich eine konkretere Anschauung davon zu verschaffen, wie ursprüngliche und echte religiöse Konventikel und Gemeinschaften entspringen. Und man müßte dazu Orte und Gelegenheiten aufsuchen, wo auch heute noch Religion lebendig ist als urwüchsig-instinkt-mäßige und naive Regung und Trieb. In entlegenen Winkeln der islamischen und auch der indischen Welt ist dies heute noch zu studieren. Und auf den Plätzen und Straßen von Mogador und Marrakesch kann man heute noch

Szenen finden, die seltsame Ähnlichkeiten haben mit denen, die die Synopse berichtet: 'Heilige' — meist sehr wunderliche — treten gelegentlich auf, die Jüngerschaften um sich haben, um die das Volk kommt und geht, um ihre Sprüche zu hören, ihre Wunder zu sehen, ihr Leben und Treiben zu bemerken. Losere oder festere Kreise von Anhängern entstehen. 'Logien', Erzählungen, Legenden bilden und sammeln sich¹, Bruderschaften entstehen, oder schon vorhandene erweitern sich um einen neuen Kreis. Das Zentrum aber ist immer der Mann selber, ein 'Heiliger' bei Lebzeit. Und die Art und Kraft seines persönlichen Wesens und Eindruckes ist immer das Tragende der Bewegung. Kenner versichern, daß achtundneunzig Prozent dieser 'Heiligen' Schwindler seien. Nun, dann sind es also zwei Prozent nicht, ein erstaunlich hoher Prozentsatz bei einer Sache, die wie diese den Schwindel so sehr herausfordert und erleichtert. Und diese restierenden Prozente würden höchst lehrreich bleiben für das Fänomen selber. Schon der 'Heilige' aber und der Profet ist für das Erlebnis seines Kreises mehr als 'ψιλλός άνθρωπος'. Er ist das geheimnisvolle Wunderwesen, gehört irgendwie in die höhere Ordnung der Dinge und auf die Seite des numen selber. Er lehrt sich nicht selber als solchen, er wird als solcher erlebt. Und nur aus solchen Erlebnissen, die roh und oft genug Selbsttäuschun-

¹ Es ist verwunderlich, das man das Hauptproblem der Evangelienkritik, die Entstehung der Logia-Sammlung, nicht in diesem heute noch lebendigen Milieu studiert. Und noch verwunderlicher, daß man nicht längst die Logia-Ketten aus dem ganz entsprechenden Milieu der ἀποφθέγματα τῶν πατέρων, aus den Hadith des Muhammed, oder aus der franziskanischen Legende herangezogen hat. Und besonders die Sammlung der Logia des Rama-Krischna, die sich noch hent unter unsern eigenen Augen vollzogen hat.

gen sein können aber stark und tief sein müssen, kommen Religionsgemeinschaften zustande.

Unendlich dürftig sind solche Analogien und weit abstehend von dem, was einst in Palästina sich zutrug. Aber wenn schon sie nur möglich sind dadurch, daß an einzelnen Persönlichkeiten wirklich oder vermeintlich das Heilige selber erlebt wird, wie unendlich viel mehr muß es dort der Fall gewesen sein. Daß es der Fall war, davon zeugt die ganze Stimmung und Überzeugung der ersten Gemeinde, so wie wir sie in ihren eigenen bescheidenen Urkunden noch ausfindig machen können, noch unmittelbar als Ganzes. Und einzelne kleinere Züge im synoptischen Bilde Jesu bestätigen es noch ausdrücklich im Einzelnen. Hierher gehören z. B. jene oben schon angezogenen Erzählungen von Petri Fischzug und vom Hauptmann von Kapernaum, die spontane Gefühlsreflexe gegenüber dem erlebten Heiligen andeuten. Hierher gehört besonders die Stelle Mc. 10, 32.

καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐθαμβοῦντο. Οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.

Sie gibt so schlicht wie stark den Eindruck des Numinosen wieder, der von diesem Manne unmittelbar ausging. Und keine Kunst der Seelenschilderung könnte es ergreifender tun als diese meisterhaften prägnanten Worte. Was später Joh. 20, 28 gesagt ward, wird uns vielleicht als der Ausdruck einer zu weit und zu hoch greifenden Zeit erscheinen, die schon weit abstand von der Schlichtheit des ersten Erlebens. Und Mc. 10, 32 wird uns lieber sein, grade weil hier das Gefühl noch jede Formel verschmäht. Aber die echte Wurzel alles Späteren ist doch hier zu finden. Solche Andeutungen geschehen in den Erzählungen nur gleichsam nebenher, den Erzähler interessieren sie kaum. Ihm liegt an dem Wunderbericht. Um so interessanter sind

sie für uns. Und wie zahlreich werden ähnliche Erlebnisse gewesen sein, deren Spur verwehte, weil eben kein Wunder dabei zu erzählen war, die Sache selber aber dem Erzähler allzu selbstverständlich war. — Hierher gehört weiter der Glaube an Jesu Überlegenheit über das Dämonische und der sofort einsetzende Zug zur Legende. Hierher, daß ihn seine eigenen Verwandten für 'besessen' halten, eine unwillkürliche Anerkennung seines 'numinosen' Eindruckes. Und hierher ganz besonders der spontan aufbrechende, eindrucksmäßig, nicht durch Lehre, sondern durch Erleben gewonnene Glaube, daß er 'der Messias' sei, das numinose Wesen schlechthin für diesen Kreis. Sehr anschaulich geht noch aus Petri erstem Messiasbekenntnis und Jesu Antwort darauf das Eindrucksmäßige, der Erlebnischarakter dieses Glaubens hervor: 'Das hat dir nicht Fleisch und Blut offenbart, sondern mein Vater im Himmel'. Jesus selber erstaunt über das Bekenntnis: ein Beweis, daß Petri Erkenntnis nicht eine auf Autorität hin gelernte, sondern selber gefundene, eine Entdeckung war, entstanden aus dem Eindruck und dem Zeugnis aus jener Tiefe des Gemütes, wo nicht Fleisch und Blut, auch nicht das 'Wort' lehren, sondern 'mein Vater im Himmel' selber und ohne Mittel.

Denn das Letztere muß allerdings hinzukommen. Ohne es ist aller 'Eindruck' wirkungslos, oder vielmehr es kann gar kein Eindruck zustande kommen. Und darum sind alle Lehren vom 'Eindrucke Christi' unzulänglich, wenn sie dies zweite Moment, das in Wahrheit gar nichts anderes ist als die notwendige Prädisposition für das Erlebnis des Heiligen, nämlich die im Geiste angelegte Kategorie des Heiligen selber als eine dunkle Erkenntnis a priori, nicht berücksichtigen. 'Eindruck' setzt ein Beeindruckbares voraus. Ein solches aber ist das Gemüt nicht, wenn es an

sich nur eine 'leere Tafel Wachs' ist. Denn unter Eindruck im hier gemeinten Sinne wird ja eben nicht die bloße 'impressio' verstanden, die nach Lehre der Sensualisten die Wahrnehmung in die Seele macht und als Spur von sich hinterläßt. Eindruck von jemandem gewinnen heißt hier vielmehr, eine eigentümliche Bedeutung an ihm erkennen und anerkennen und dieser sich beugen. Das aber ist nur möglich durch ein aus dem eigenen Inneren entgegenkommendes Erkennens-, Verstehens- und Wertens-Moment, durch den 'Geist von innen'. Zur 'Offenbarung' gehört nach Schleiermacher die entgegenkommende 'Ahndung'. Musik wird nur vom Musikalischen verstanden, nur von ihm ihr 'Eindruck' aufgenommen. Und zu jeder eigenen Klasse von wirklichem Eindruck gehört auch eine eigene und besondere Art von Kongenialität, die dem Eindrücklichen selber verwandt ist. Nemo audit verbum, nisi spiritu intus docente. Auch an unser Beispiel vom Schönen erinnern wir nochmals. Eindruck kann ein Schönes, nämlich nach seiner Bedeutung als Schönes, nur machen, wenn und soweit in einem Menschen selbst ein Maßstab eigenen Wertens, nämlich des ästhetischen Wertens, a priori angelegt ist. Solche Anlage können wir nur verstehen als ein originales dunkles Wissen um den Wert des Schönen selber. Weil dieses in ihm ist, oder besser, weil er dafür und zu seiner Bildung fähig ist, ist der Mensch imstande, in einem einzelnen gegebenen Schönen, wenn es ihm begegnet, die Schönheit zu erkennen, die Analogie dieses Gegenstandes zu seinem verborgenen 'Maßstabe' zu fühlen. Und das eben ist dann der Eindruck.

Kapitel 21.

Divination im heutigen Christentume.

Wichtiger als die Frage, ob die Urgemeinde das Heilige in und an Christo erlebte und erleben konnte, ist uns die andere, ob wir es auch noch können, das heißt, ob das uns in der Gemeinde und durch sie überlieferte Bild seines Leistens, Lebens, Handelns für uns selber Offenbarenswert und -kraft hat, oder ob wir hier nur zehren vom Erbe der ersten Gemeinde und glauben auf Grund von Autorität und fremdem Zeugnis. Die Frage wäre ganz hoffnungslos, wenn nicht eben auch in uns jenes ahnende Verstehen und Deuten von innen her, jenes Zeugnis des Geistes, das nur möglich ist auf Grundlage einer kategorialen Anlage des Heiligen im Gemüte selber, eintreten könnte. Wenn ohne dieses schon damals kein Verstehen und kein Eindruck des unmittelbar gegenwärtigen Christus möglich war, wie sollte irgend eine vermittelte Überlieferung dazu instande sein. Ganz anders aber liegt es, wenn wir jene Annahme machen können. In diesem Falle schadet uns auch das Fragmentarische, das vielfach Unsichere, die Untermischung mit Legendarischem und die Übermalung mit 'Hellenistischem' nichts. Denn der Geist erkennt, was des Geistes ist.

Für diese nachhelfende, ausdeutende, ahnend entgegenkommende Wirkung eines Prinzips von innen her — das wir nach religiösen Ideen als den 'mitzeugenden Geist' zu

bewerten haben — waren mir die Mitteilungen eines feinsinnigen Missionars auf weit entlegenem Missionsgebiete lehrreich. Er sagte, es sei ihm selber immer wieder aufs neue erstaunlich, wie die so unzulängliche, in schwerer fremder Sprache immer nur andeutend mögliche, mit ganz fremdartigen Begriffen arbeitende Verkündigung des Wortes doch bisweilen so erstaunlich tief und innerlich aufgefaßt werden könne. Auch hier tue immer das Beste die aus dem Herzen des Hörers selber entgegenkommende ahnende Auffassung. Und zweifellos nur hierin haben wir einen Schlüssel zum Verständnisse des Problemes Paulus. Nur in Fetzen, Fragmenten und Karikaturen konnten dem Verfolger der Gemeinde Andeutungen kommen von dem Wesen und der Bedeutung Christi und seines Evangeliums. Aber der Geist von innen her zwang ihm die Erkenntnis auf, der er vor Damaskus erlag. Und er lehrte ihn das unendlich tiefe Verständnis der Erscheinung Christi, um deswillen man, wie Wellhausen, zu gestehen hat, daß im Grunde keiner so voll und so tief Christum selber verstanden hat wie eben Paulus.

Wenn ein Erlebnis des Heiligen in und an Christus möglich und uns Stütze unseres Glaubens sein soll, so ist dazu die erste und selbstverständliche Voraussetzung, daß seine eigene, erste und unmittelbarste Leistung selber uns noch unmittelbar verständlich und ihrem Werte nach erlebbar sei und aus dieser selbst dann der Eindruck seiner 'Heiligkeit' selber unmittelbar erwachse. Hier scheint sich nun aber eine Schwierigkeit zu erheben, die, wenn sie nicht gehoben wird, das ganze Problem von vornherein abschneiden würde, die Frage nämlich, ob denn das, was wir heute an Christo und dem Christentume zu besitzen meinen, im Grunde überhaupt noch dasselbe sei wie das,

was er eigentlich bedeuten und leisten wollte und was seine erste Gemeinde an Wirkung von ihm erfuhr. Die Frage ist dieselbe wie, -ob das Christentum wirklich ein eigenes 'Prinzip' besitze, das, wenn schon der Entwicklung in der Geschichte fähig, doch dem Wesen nach mit sich identisch blieb und so das Christentum von heute und den ersten Jünger-Glauben zu untereinander kommensurablen und wesensgleichen Größen macht.

Ist Christentum überhaupt und in strengem Sinne Jesustum? Das soll zunächst heißen: Ist die Religion, die wir heute als Christentum kennen, mit ihrem eigentümlichen Glaubens- und Gefühlsinhalte, wie sie als geschichtliche Größe dasteht, wie sie sich abhebt und mißt mit anderen Religionen, wie sie heute menschliche Gemüter und Gewissen erhebt, bewegt, beschuldigt oder beseligt, anzieht oder abstößt, ihrem Wesen, ihrem inneren Sinne nach noch die 'so einfache' bescheidene Religion und Religiosität, die Jesus selber hatte, selber weckte und stiftete im Kreise jener kleinen aufgeregten Scharen im Weltwinkel Galiläa? — Daß sie gegen damals sehr bedeutsam Farbe und Form gewandelt habe, daß sie gewaltigen Veränderungen und Umwandlungen ausgesetzt gewesen sei, ist wohl allgemein zugestanden. Aber ist überhaupt in der Erscheinungen Flucht ein dauerndes Wesen, ist ein gleiches 'Prinzip' da, das, der Entwicklungen fähig, doch in sich eines blieb? Ist Entwicklung vorhanden oder aber Umwandlung, Veränderung, Zustrom des ganz Anderen, der dann von den einen als Verkehrung beklagt, von den anderen als erfreulicher Ersatz bewundert und von den dritten als einfache geschichtliche Tatsache registriert wird?

Christentum, wie es heute als große, faktisch vorhandene 'Weltreligion' vor uns steht, ist ohne Zweifel seinem An-

spruche und seiner Verheißung nach im eigentlichsten und ersten Sinne 'Erlösungsreligion'. Heil, und überschwängliches Heil, Befreiung und Überwindung der 'Welt', des weltlich-gebundenen Daseins, ja der Kreatürlichkeit überhaupt, Überwindung von Gottesferne und Gottesfeindschaft, Erlösung von Sündenknechtschaft und Sündenschuld, Versöhnung und Entsöhnung, darum aber Gnade und Gnadenlehre, Geist und Geistesmitteilung, Wiedergeburt und neue Kreatur sind die ihm heute charakteristischen Begriffe, die ihm gemeinsam sind trotz seiner mannigfaltigen Gespaltenheiten in Kirchen, Konfessionen und Sekten. Durch sie ist es in aller Schärfe und Bestimmtheit charakterisiert als 'Erlösungsreligion' schlechthin, vergleicht sich in dieser Hinsicht vollkommen den großen Religionen des Ostens mit ihrem scharf dualistischen Gegensatze von Heil und Unheil und macht den Anspruch, in Bezug auf Erlösungsnotwendigkeit und Heilverleihung ihnen nicht nachzustehen sondern sowohl nach Wichtigkeit dieser Begriffe wie nach ihrem qualitativen Gehalte ihnen überlegen zu sein. In diesen Momenten hat heutiges Christentum zweifellos sein 'Prinzip' und Wesen. In Frage steht, ob diese gewaltigen Stimmungs- und Gemütsgehalte wirklich schon das 'Prinzip' jener schlichten Jesus-Religion gewesen seien, deren Stiftung als die erste und unmittelbarste Leistung Christi bezeichnet werden müsse.

Wir bejahen diese Frage, wenn auch so, daß wir auf das Gleichnis hinweisen, das vom Reich Gottes gemeint ist aber auf das Prinzip des Christentumes selber ebenso gut paßt, das Gleichnis vom Senfkorn und dem Baume, der daraus erwuchs. Das Gleichnis deutet auf Veränderung, denn der Baum ist ein anderes als das Samenkorn, aber auf Veränderung, die nicht Verwandlung sondern Über-

gang aus der Potenz in den Aktus, die echte Entwicklung, nicht 'Transmutation' oder 'Epigenesis' ist.

Die Jesus-Religion wandelt sich nicht allmählich in Erlösungsreligion sondern sie ist dieses der Anlage nach vom ersten Anbeginn ihres Auftretens, ist dieses sogar im extremsten Sinne und, obwohl ihr die späteren Termini dazu noch fast fehlen, dennoch in aller Deutlichkeit. Sucht man in möglichster geschichtlicher Nüchternheit und in möglichster Einfachheit das eigentlich Charakteristische der Verkündigung Jesu zu bestimmen, so ergeben sich zwei Momente: 1. Von Haus aus und durchaus die Reich-Gottes-Predigt, nicht als Begleitmoment sondern als Grund-sinn der Sache. 2. Die Jesu Evangelium charakterisierende Reaktion gegen den Farisäismus und in Verbindung damit das Ideal seiner Frömmigkeit als Kindesgesinnung und Kindesgestimmtheit auf Grund vergebener Schuld. Mit beidem aber ist prinzipiell alles gesetzt, was hernach im 'Erlösungscharakter' des Christentums, ja was in seinen spezifischsten Lehren von Gnade, Erwählung, Geist und Erneuerung durch den Geist sich auseinanderlegt. Und diese Dinge sind erlebt und besessen worden von eben jenem ersten Kreise auch, in eingefalteter Gestalt. — Verdeutlichen wir uns das näher.

Von 'Erlösungsreligion' zu reden, ist eigentlich überhaupt ein Pleonasmus, wenigstens wenn man die höheren entwickelten Formen von Religion im Auge hat. Denn alle höhere, entwickelte Religion, die sich verselbständigt und abgelöst hat von den ihr heteronomen Beziehungen auf staatliche oder private weltliche Eudämonie, entwickelt in sich eigentümliche überschwängliche Seligkeitsideale, die man mit dem Allgemeinausdrucke 'Heil' bezeichnen kann. Auf ein 'Heil' in dieser Form gehen in immer steigender

und bewußterer Tendenz die Religionsentwicklungen in Indien, angefangen von den vollklingenden Vergottungs-ideen des Upanischad-Theopanismus bis hin zu den nur scheinbar negativen Seligkeiten des buddhistischen Nirvāna. Auf ein 'Heil' gehen auch die spezifisch sogenannten Erlösungsreligionen, die um die Wende der Zeit aus Ägypten, Syrien, Vorderasien über die Ökumene hereindringen. Für die durch Vergleichung geschärfte Betrachtung ist es des weiteren offensichtlich, daß auch in der persischen Religion in der Verkleidung und Form von Eschatologie derselbe religiöse Trieb auf ein 'Heil' wirksam ist und sich Form gewinnt wie in dem Verlangen nach Mokscha und Nirvāna. 'Heils'-Verlangen und -Erlebnis ist auch der Islam. Und dieses nicht nur 'in Hoffnung', nämlich auf die Lust des Paradieses: vielmehr das Wichtigste im Islam ist eben der Islam selber, diese Ergebenheit an Allah, die nicht nur Willenshingabe sondern zugleich selber die gewünschte und erstrebte Allah-Gestimmtheit ist, eine Stimmung, die in sich selber schon ein 'Heil' ist, die wie eine Art Trunkenheit besessen und genossen werden und in ihrer Steigerung selber zum mystischen Seligkeits-Rausch werden kann.

Was aber so der Grundzug von aller höheren Religion überhaupt ist, dasselbe äußert sich ganz unverkennbar in stärkster Weise und zugleich in qualitativ überlegener Art in dem Reich-Gottes-Glauben, -Verlangen und -Ererben des Christentumes. Dabei ist gleichgiltig, ob die Ausgänge dieses Gedankens in Israel einst rein politischer Art gewesen sind, erst allmählich sich vom Boden der Wirklichkeit gelöst und endlich sich ins Überschwängliche erhoben haben, oder ob dabei von vornherein schon eigentlich religiöse Motive erzeugend gewesen sind. Die Stoffe, die der religiöse Trieb erfaßt, sind ja sehr häufig zunächst irdisch-weltlicher

Art. Das Nichtruhende des Triebes, das immer Vorandrängende, das Sich ablösen und Sich erheben sind eben seine charakteristischen Äußerungen und verdeutlichen sein inneres Wesen, das nichts anderes ist als echter Erlösungsdrang und Vorahnung und Vorwegnahme eines gehnten, überschwänglichen, 'ganz anderen' Gutes, das sich als ein 'Heil' vergleicht den Heilsgütern, die in anderen Religionen erstrebt werden, und das ihnen zugleich überlegen ist, so sehr nämlich überlegen ist, als der in diesem 'Reiche' dann selbst gefundene und besessene Herr des Reiches qualitativ überlegen ist den Brahmā, Vischnu, Ormuzd, Allah, sowie dem Absoluten in Form von Nirvāna, Kaivalyam, Tao und was man sonst nennen mag. Auf Erlösung, von Gott dereinst vollzogen und doch schon jetzt von ihm erfahren, ist das Evangelium durchaus gestellt. Jenes als Reichs-Gottes-Vergewisserung. Dieses durch die unmittelbaren, schon gegenwärtigen Gemüts-erlebnisse der Gotteskindschaft, die es seiner Gemeinde als unmittelbarsten Besitz in die Seele goß. Daß die Gemeinde sich dieses als eines qualitativ völlig Neuen, Unerhörten und Überschwänglichen deutlichst bewußt war, spiegelt sich in dem Logion, daß Gesetz und Profeten bis auf Johannes gehen, jetzt aber das Reich mit Macht komme, und daß auch Johannes, der doch auch Reich-Gottes-Predigt übte, nur unter 'Gesetz und Profeten' gerechnet wird.

Wollte man aber dieses Neue mit knappstem Worte und nach seinem Echtesten beschreiben, so müßte man das Wort Rō. 8, 15 erfinden, wenn es nicht eben schon dastünde:

Ihr habt nicht einen knechtlichen Geist empfangen, daß ihr euch abermals fürchten müßtet, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen, durch welchen wir rufen: 'Abba lieber Vater'.

Paulus hat hier Pointe und Zentrum verstanden, hat den Bruch mit dem Alten, hat die neue Religion, hat Prinzip und Wesen derselben haarscharf gegriffen. Und dieses 'Prinzip und Wesen' ist das der ersten Fischer am Galiläischen See und das einige gleiche durch die ganze Geschichte des Christentumes hindurch. Mit ihm ist die neue Stellung zu Sünde und Schuld, zu Gesetz und Freiheit, mit ihm dem Prinzip nach 'Rechtfertigung', 'Wiedergeburt', 'Erneuerung', Spendung des Geistes, neue Schöpfung und selige Freiheit der Kinder Gottes gegeben. Diese oder ähnliche Ausdrücke, Lehren, Lehrkreise und anschließende tiefe Spekulation mußten eintreten, wenn das Wort dem 'Geiste' rief, der ihm entspricht¹.

So ist Christi erste unmittelbare Leistung, wie wir sie heute noch klar und leuchtend verstehen können, Wirkung und Spende von Heil in Hoffnung und Besitz, durch Weckung des Glaubens an seinen Gott und an Gottes Reich.

Und wie nun kann auch für uns Entfernte dieser Lebensleistung Christi gegenüber die 'Divination', die religiöse Intuition erwachen, wie können auch wir an ihm zum Erlebnisse des 'Heiligen in der Erscheinung' kommen?

Offenbar nicht demonstrativ, durch Beweis, nach einer Regel oder nach Begriffen. Wir vermögen keine begrifflichen Kriterien anzugeben in der Form: 'Wenn die Momente $x+y$ eintreffen, so liegt eine Offenbarung vor'. Eben darum reden wir ja von 'Divination', von 'intuitivem Erfassen'. Sondern rein kontemplativ, durch ein hingebendes sich Öffnen des Gemütes gegen das Objekt zu reinem Eindruck. Sodann so, daß man Inhalt und Gabe

¹ Selbst für den Anschluß 'dualistischer', ja 'gnostischer' Zuströme können wir von hieraus noch wenigstens die Möglichkeit begreifen.

der Verkündigung und stiftenden Leistung Jesu zusammenhält mit Person- und Lebensbild selber, das Ganze dann erschaut im Zusammenhange der langen, wunderbaren Vorbereitung in Israels und Judas Religionsgeschichte, mit dem Spiel der mannigfaltigen Entwicklungslinien, die, konvergent und divergent, doch auf ihn zulaufen, mit den Momenten der 'Erfüllung der Zeit', mit den Reizen und Nötigungen durch Kontrast und Parallelen seiner Umgebung; indem man zugleich achtet auf den seltsamen Untergrund und Einschlag des Irrationalen selber, der nirgends wie hier spürbar wird, auf dieses Aufsteigen und Zurückweichen seiner Wirkung, auf dieses immer leuchtendere Hervortreten seines geistigen Gehaltes, an dem das Heil der Welt hängt, und zugleich auf dies rätselvolle Wachsen der widerstrebenden Potenzen, auf dieses tausendfach gesteigerte Hiobproblem von Leid und Unterliegen nicht nur des persönlich Gerechten sondern zugleich des für das höchste Interesse von Mensch und Menschheit Wichtigen und Wichtigsten, auf diese lastende Wolke irrationaler Mystik endlich, die über Golgatha hängt. Wer so, kontemplativer Versenkung fähig, erschlossenen Gemütes dem Eindrücke sich öffnet, dem muß, nach Maßstäben von innen her, deren Regel unaussprechlich ist, das 'Wiederkennen' des Heiligen, die 'Anschauung des Ewigen im Zeitlichen' in reinem Gefühle erwachsen. Wenn es ein Ewiges, Heiliges gibt in der Mischung und Durchdringung der Momente des Rationalen und Irrationalen, Teleologischen und Indefiniblen, wie wir es zu erfassen und zu beschreiben versuchten, so ist es hier in machtvollste, handgreiflichste Erscheinung getreten.

Und in gewissem Sinne sind gerade wir Späteren nicht schlechter sondern glücklicher daran, es in seiner Erscheinung aufzufassen. Denn die Auffassung desselben als 'Ahn-

dung der göttlichen Weltregierung' hängt hier ja wesentlich an zwei Momenten: an der Überschau des Gesamtzusammenhanges dieser wundervollen Geistesgeschichte Israels, seines Profetentumes und seiner Religion und des Auftretens Christi in diesem Zusammenhange, und andererseits an dem Totale der Gesamtlebensführung und -Leistung Christi selber. Diese Gesamtüberschau in beiden Fällen aber ist uns, im größeren Abstände und mit verschärfter geschichtlicher Einsicht, viel vollkommener möglich, als es jener Zeit war. Wer kontemplativ in jenen großen Zusammenhang sich versenkt, den wir den 'alten Bund bis auf Christum' nennen, dem muß schier unwiderstehlich die Ahnung wach werden, daß hier ein Ewiges waltend und stiftend zur Erscheinung und zugleich auf eine Vollendung drängt. Und wer in diesem Zusammenhange dann die Erfüllung und den Abschluß schaut und diese große Situation, diese gewaltige Gestalt, diese unwankend in Gott sich gründende Persönlichkeit, diese Unbeirrbarkeit und aus geheimnisvoller Tiefe stammende Sicherheit und Gewißheit ihrer Überzeugung und ihres Handelns, diesen geistigen, seligen Gehalt, diesen Kampf, diese Treue und Hingabe, dieses Leiden und schließlich diesen Siegertod, *der muß urteilen*: das ist gottmäßig, das ist das Heilige. Gibt es einen Gott und wollte er sich offenbaren, grade so mußte er es tun.

Der muß urteilen — nicht aus logischem Zwang, nicht nach einem begrifflich klaren Obersatz, sondern in unmittelbaren, aus Obersätzen nicht ableitbaren Urteilen reinen Anerkennens, nach einem inexpliziblen Obersatze, aus reinem unauflöselichem Wahrheitsgefühl. Das aber ist eben die Art echter Divination als religiöser Intuition.

Aus solcher Intuition aber entspringen dann auch für uns notwendig und unabhängig von Exegese oder Autorität

der Urgemeinde eine Reihe weiterer Intuitionen über Person, Werk und Wort Christi, die die Glaubenslehre weiter zu entfalten hat: Die Intuition der 'Heilsgeschichte' im Allgemeinen und die der weissagenden Vorbereitung und Erfüllung. Die Intuition der 'Messianität' Jesu, als dessen, in dem alle Anlagen der Frömmigkeit von Profeten und Psalmen, alle Tendenzen und erwartenden Antizipationen des 'alten Bundes' zu reinem Akt werden, als dessen, der der Kulminationspunkt und zugleich die vollendete höhere Stufe aller vorigen Entwicklung, der die eigentliche Bedeutung und das Ziel dieser Stammes- und Volksentwicklung war, in dessen Hervorbringung sie ihren eigenen Daseinskreis vollendete und ihre historische Aufgabe erschöpfte. Und weiter: die Intuition der Gottes-Abbildung und -Darstellung in ihm, denn in seinem Kämpfen und Siegen, in seinem Heilands-Suchen und -Lieben wird ein *χαρακτήρ* dessen 'geahndet', der ihn sendet und setzt. Die Intuition der 'Sohnschaft' als des Erkorenen, Berufenen und Bevollmächtigten der Gottheit schlechthin und in Steigerung als dessen, der, nur aus Gott verständlich und möglich, zugleich in Menschenweise das göttliche Wesen wiederholt und darstellt. Die Intuition der 'Bundesstiftung', der Adoptio und der Veröhnung durch ihn, der Geltung seines Lebenswerkes als Opfer und Dargabe an Gott, die sein Wohlgefallen hat und wirkt. Und nicht zum wenigsten die Intuition des 'bedeckenden' und 'sühnenden' Mittlers. Denn die Kluft zwischen Kreatur und Schöpfer, zwischen profanum und sanctum, zwischen Sünder und Heiligem wird durch die höhere Erkenntnis aus dem Evangelium Christi nicht geringer sondern größer, und aus spontaner Regung des dem korrespondierenden Gefühles wird hier, wie immer, eben das, worin das Heilige selber sich offenbart, zugleich als

Mittel und Zuflucht ergriffen, sich ihm zu nahen. Und dieser Drang könnte spontan sich regen und seinen Ausdruck suchen, auch wo er nicht, wie in Juda und der Antike, durch Traditionen der Opferkult-Mystik vorbereitet und getragen wäre. Er ist ein religiöser Naturtrieb und eine Nötigung des numinosen Erlebnisses selbst.

Nicht, daß solche Intuitionen in christlicher Glaubenslehre überhaupt vorkommen ist zu tadeln — sie können gar nicht anders — sondern daß man ihren Charakter als freier Intuitionen aus Divination verkennt, daß man sie dogmatisiert, theoretisiert und aus (immer zweifelhaften) exegetischen oder aus dogmatischen Notwendigkeiten deduziert, daß man sie verkennt als das, was sie sind: freischwebende Äußerungen und Ausdrucksversuche des Gefühls, und daß man ihnen einen Nachdruck verleiht, der sie ungebührlich in den Mittelpunkt des religiösen Interesses rückt, den doch nur Eines einnehmen darf: das Gotterlebnis selber.

Wo aber echte Divination des 'Heiligen in der Erscheinung' stattgehabt hat, da gewinnt dann auch ein Moment Bedeutung, das man als 'die mitfolgenden Zeichen' bezeichnen darf, zwar nicht als eigentlicher tragender Grund der Divination aber als ihre Bestätigung, nämlich die Momente erhöhten Geisteslebens und erhöhter Geisteskraft im Bilde Jesu, die in allgemeiner Geistesgeschichte und Religionsgeschichte ihre Analogien haben, die in der Berufsbegabung der großen Profeten Israels als visionäre Intuition und mantische Ahnung sich zeigen und die in Christi Leben als gesteigerte 'Geistesgaben' offenbar wiederkehren. 'Mirakel' sind diese Dinge garnicht, denn als Kräfte des Geistes sind sie wie unser Wille selbst, der unsern Körper zwingt, grade 'natürlich' und ein höchstes

Natürliches. Aber sie treten offenbar nur da ein, wo der Geist selber in erhöhter Gestalt und Lebendigkeit gegeben ist und sind am meisten da zu erwarten, wo er seinem ewigen Grunde selber am nächsten und am innigsten geeint ist, wo er ganz in ihm beruht und dadurch zu eigener höchster Leistung frei wird. Darum eben kann dann auch ihr Dasein und Auftreten für letzteren Umstand und damit für das Ergebnis reiner Divination selber ein 'mitfolgendes Zeichen' sein¹.

Es ist endlich auch klar, daß grade das Leiden und Sterben Christi zum Gegenstande besonders starker Gefühlsbewertung und Intuition werden muß. Kommt seine Sendung in die Welt überhaupt und sodann seine eigene Lebenshaltung in Betracht als Spiegel und Selbstoffenbarung eines ewigen Liebeswillens, so diese höchste Treue- und Liebesleistung in passio und passio magna vor allem. Das Kreuz wird zum *speculum aeterni patris* schlechthin. Aber nicht nur des 'patris', nicht nur des höchsten rationalen Momentes des Heiligen sondern des Heiligen überhaupt. Denn Christus ist vornehmlich auch dadurch Zusammenfassung und Abschluß der Entwicklungen vor ihm, daß jenes mystischeste Problem des alten Bundes, das von Zweit-Jesaja und Jeremia an durch Hiob und die Psalmen hin geheimnisvoll sich fortwälzt, in Jesu Leben, Leid und Tod sich klassisch wiederholt und sich hier zum Absoluten steigert: das Mysterium des unschuldigen Leidens des Gerechten. Hiob. Kap. 38 ist Weissagung auf Gogatha. Und auf Gogatha wird die Lösung des 'Problems', die schon dem Hiob zu Teil ward, wiederholt und überboten. Sie lag aber, wie wir sahen, ganz im

¹ Vgl. hierzu ausführlicher in R. Otto, *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung*, S. 33 ff.

Irrationalen und war doch eine Lösung. Das Leiden des Gerechten gewann schon dort den Sinn des klassischen Spezialfalles der Offenbarung des Jenseitig-Geheimnisvollen in unmittelbarster Wirklichkeit, Nähe und Greiflichkeit. Das Kreuz Christi, dieses Monogramm des ewigen Mysteriums, ist davon die 'Erfüllung'. Und in der Verschlingung jener rationalen Momente seiner Bedeutung mit diesen irrationalen, in dieser Mischung des Offenbaren mit dem ahndevoll Unoffenbaren, der höchsten Liebe mit der schauervollen $\delta\pi\gamma\gamma\acute{\eta}$ des numen im Kreuze Christi hat das christliche Gefühl die lebendigste Anwendung der 'Kategorie des Heiligen' vollzogen und damit die tiefste religiöse Intuition hervorgebracht, die je auf dem Gebiete der Religionsgeschichte zu finden gewesen ist.

Darnach aber muß man fragen, wenn man Religionen an einander messen und feststellen will, welche von ihnen die vollkommenste sei. Nicht Leistung für Kultur, nicht Beziehung auf 'Grenzen der Vernunft' und 'der Humanität', die man vorher und ohne sie selber glaubt konstruieren zu können, nichts ihr Äußerliches kann im letzten Grunde der Maßstab sein für den Wert einer Religion als Religion. Nur das, was ihr eigenstes Innerstes ist, die Idee des Heiligen selber, und wie vollkommen eine gegebene Einzelreligion dieser gerecht werde oder nicht, kann hier den Maßstab abgeben. —

Über Wert und Giltigkeit solcher religiöser Intuitionen aus reinem Gefühl kann man naturgemäß nicht rechten mit Leuten, die auf das religiöse Gefühl selber sich nicht einlassen. Allgemeine Argumentation oder auch moralische Beweise verfangen hier nichts, ja sind aus begreiflichem Grunde nicht einmal möglich. Andererseits sind dann aber ebensoviele Kritiken oder Widerlegungen von solcher

Seite von vornherein hinfällig. Ihre Waffen sind ja viel zu kurz und können nicht treffen, da der Angreifer immer außerhalb der Arena selber steht. Ebenso wenig aber sind wir mit solchen Intuitionen, die nichts anderes sind als selbständige Wirkungen der Eindrücke der evangelischen Geschichte und ihrer Hauptperson nach der Kategorie des Heiligen selber, abhängig von den zufälligen Schwankungen exegetischer Ergebnisse und der Qual historischer Legitimationen. Denn sie sind uns möglich auch ohne diese, aus eigener Divination.

Kapitel 22.

Religiöses Apriori und Geschichte.

Der Unterschied des Heiligen als einer Kategorie des vernünftigen Geistes a priori und des Heiligen in der Erscheinung leitet uns endlich auf den uns geläufigen Unterschied von innerer und äußerer, allgemeiner und besonderer Offenbarung, mit dem er ganz identisch ist, und auf das Verhältnis von Vernunft und Geschichte: (wenn man hier nämlich den Sprachgebrauch annehmen will, nach dem alle Erkenntnis, die dem Gemüte aus einheimischen Prinzipien selber kommt, als 'ratio' zusammengefaßt und denjenigen Erkenntnissen entgegengesetzt wird, die auf historische Tatsachen sich beziehen und gründen).

Eine jede Religion, die mehr sein will als nur Traditions- und Autoritätsglaube, die vielmehr, wie es vor allen andern Religionen vornehmlich das Christentum tut, auf Überzeugung, auf eigenes persönliches inneres Überführtsein, das heißt aber auf eigene innere Erkenntnis ihrer Wahrheit ausgeht, muß Prinzipien im Gemüte voraussetzen, nach denen sie als wahre selbständig anerkannt werden kann.¹

¹ Das Zeugnis aus solchen Prinzipien ist das 'testimonium spiritus sancti internum' von dem die Rede war. Und zwar dieses unmittelbar selber, denn wäre es das nicht, so brauchte man zur Anerkennung dieses testimonium als wahren noch einmal wieder ein anderes testimonium spiritus sancti, und so fort ins Unendliche.

Diese Prinzipien aber müssen Prinzipien a priori sein, die keine Erfahrung und keine 'Geschichte' geben kann. Es klingt zwar erbaulich, wenn man sagt, sie werden durch den Griffel des heiligen Geistes 'in der Geschichte' ins Herz geschrieben, aber es hat wenig Sinn. Denn woher weiß der, der so sagt, daß es der Griffel des heiligen Geistes war, der so schrieb, und nicht der eines Schwindelgeistes oder der der 'völkerpsychologischen Fantasie'! Er maßt sich doch selber an, den Duktus dieses Griffels, die Handschrift des Geistes, aus andern Handschriften heraus finden zu können, also unabhängig von 'Geschichte' eine Idee a priori zu haben von dem, was des Geistes ist.

Ferner aber, Geschichte, die doch hier Geschichte des Geistes sein soll, setzt selber etwas voraus, von dem sie Geschichte sein kann, ein qualifiziertes Etwas mit eigener Potenz, das werden kann und dessen Werdens Sinn vornehmlich der ict, daß es werde, wozu es angelegt war und eine Bestimmung hatte. Ein Eichbaum kann werden, kann ein Analogon von Geschichte haben, ein Haufen von Steinen nicht. Zufällige Addition und Subtraktion, Verschiebung oder Gruppierung bloß aggregierter Momente läßt sich zwar auch erzählend verfolgen, aber Geschichtserzählung im tieferen Sinne ist das nicht. Geschichte haben wir an einem Volke in dem Maße, als es mit Anlagen und Bestimmung, Talenten und Ansätzen in seine Laufbahn eintritt und schon ein Etwas ist, um nun etwas zu werden. Und Biografie ist ein qualvolles und uneigentliches Unternehmen bei einem Menschen, der von Haus aus nichts eigenes, angelegtes, der darum nur ein Durchgangspunkt zufälliger äußerer Kausalketten ist. Biografie ist nur da wirkliche Beschreibung wirklichen Lebens, wo im Wechselspiel von Reiz und Erlebnis einerseits und von Anlage anderer-

seits ein Eigentümliches entsteht, das weder Ergebnis eines 'bloßen Sichauseinanderfaltens' noch die Summe bloßer Spuren und Eindrücke ist, die wechselnde Momente von außen auf eine tabula rasa schreiben. Wer Geistes-Geschichte will, muß qualifizierten Geist wollen; wer Religions-Geschichte meint, meint Geschichte eines für Religion qualifizierten Geistes.

Religion wird in der Geschichte erstens, indem in der geschichtlichen Entwicklung des Menschengesistes im Wechselspiel von Reiz und Anlage diese selber Aktus wird, mitgeformt und bestimmt durch jenes Wechselspiel; zweitens, indem kraft der Anlage selber bestimmte Teile der Geschichte ahnend erkannt werden als Erscheinung des Heiligen, deren Apperzeption auf Quale und Quantum des ersten Moments einfließt; und drittens indem auf Grund des ersten und zweiten Momentes Gemeinschaft mit dem Heiligen in Erkenntnis, Gemüt und Willen sich herstellt. So ist Religion allerdings durchaus Erzeugnis von Geschichte, sofern nur Geschichte einerseits die Anlage für die Erkenntnis des Heiligen entwickelt und andererseits selber, in Teilen, Erscheinung des Heiligen ist. 'Natürliche' Religion, im Gegensatz zu geschichtlicher, gibt es nicht; angeborne Religion noch weniger¹.

Erkenntnisse a priori sind nicht solche, die jeder hat (das wären »angeborene«), sondern die jeder haben kann. Höhere Erkenntnisse a priori sind solche, die jeder haben kann, aber erfahrungsgemäß nicht durch sich selber sondern 'erweckt' durch andere, höher Befähigte. Schon in Beziehung auf sie ist die allgemeine 'Anlage' nur ein Vermögen der Rezeptivität und ein Prinzip der Beurteilung, nicht aber der eigenen selbständigen Her-

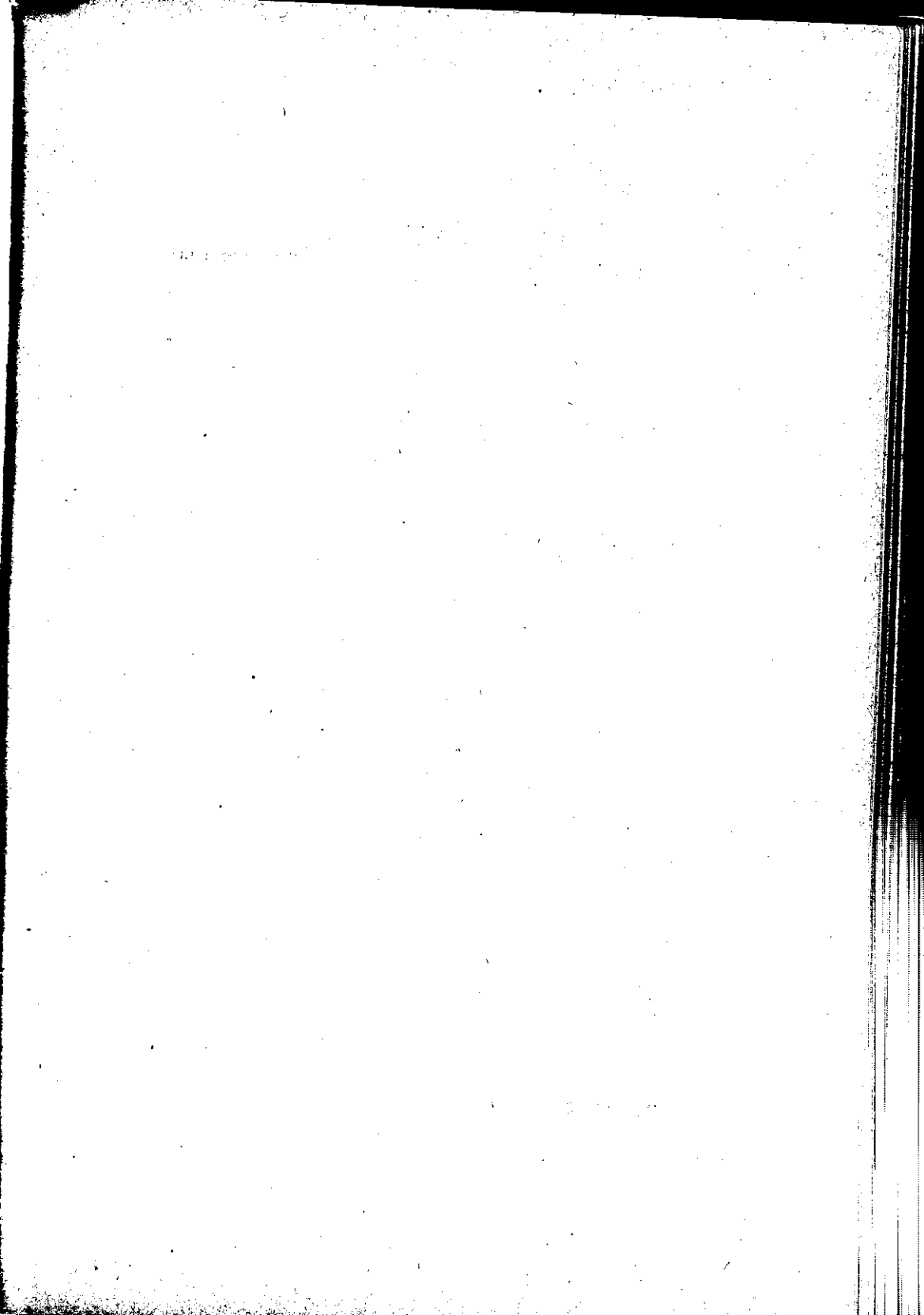
¹ Über den Unterschied von Angeboren und A priori vgl. R. Otto, Religionsphilosophie, S. 42.

vorbringung der betreffenden Erkenntnisse. Solche Hervorbringung hat nur statt in den 'Begabten'. 'Begabung' ist aber eine höhere Stufe und Potenzierung der allgemeinen Anlage, die sich von dieser nicht nur dem Grade sondern der Qualität nach unterscheidet. Deutlich zu sehen ist das auf dem Gebiete der Kunst. Was hier in der Menge nur Rezeptivität, Nacherleben und Beurteilen durch gebildeten Geschmack ist, kehrt auf der Stufe des *Künstlers* wieder als Erfindung, Schöpfung, Komposition, als selbsttätige geniale Hervorbringung. Und diese höhere Stufe und Potenz der musikalischen Anlage, die dort nur Fähigkeit für musikalisches Erleben, hier aber für musikalisches Hervorbringen und Offenbaren ist, ist offenbar nicht ein bloß Gradverschiedenes. Parallel ist es auf dem Gebiete des religiösen Gefühles, der religiösen Hervorbringung und Offenbarung. In der Masse ist auch hier die 'Anlage' nur als die Rezeptivität vorhanden, als Erregbarkeit für Religion und für eigenes freies Anerkennen und Beurteilen. Allgemeine Anlage ist der 'Geist' nur in der Form des 'testimonium spiritus internum', (und auch dies nur, ubi ipsi visum fuit). Die höhere Potenz und Stufe aber, unableitbar aus der ersten Stufe bloßer Rezeptivität, ist hier der *Profet*, das heißt der, der den Geist als das Vermögen der 'Stimme von innen' und als das der Divination und durch beide als religiöse Produktionskraft besitzt. — Über dieser Stufe des Profeten aber läßt sich dann eine noch höhere, dritte denken und erwarten, unableitbar wieder aus der zweiten wie es die zweite aus der ersten war: die desjenigen, der einerseits den Geist in der Fülle hat und der andererseits zugleich selber in Person und Leistung zum Objekte der Divination des erscheinenden Heiligen wird.

Ein solcher ist mehr denn Profet. — Er ist der Sohn.



Beilagen



I. Beispiel einer numinosen Dichtung.

Aus Bhagavad-Gītā, Kap. 11.

In der Bhagavad-Gītā belehrt Krischna, die Verkörperung Vischnu's, ja Vischnu selber in Menschengestalt, den Arjuna über die tiefsten Geheimnisse seiner Religion¹. Da verlangt es den Arjuna, Gott selber zu schauen in seiner eigenen Gestalt. Seine Bitte wird ihm gewährt. Und nun erfolgt im 11. Kapitel die grandios-furchtbare Theofanie, die mit den menschlich-natürlichen Mitteln des Fürchterlichen und des Majestätisch-Erhabenen versucht, von dem Unnahbaren des Göttlichen, vor dem die Kreatur erzittert und vergeht, ein Gefühl zu geben. Arjuna steht auf seinem Kriegswagen, grade im Begriffe, in die blutige Schlacht zu ziehen gegen die Feinde seines Bruders Yudhischthira, gegen die Söhne des Dhritarāschtra. Krischna ist ihm Wagenlenker. Ihm spricht Arjuna seine Bitte aus:

Zeige Du mir Dich selbst, den unvergänglichen.

Da antwortet ihm Krischna-Vischnu:

8. Dein leiblich Auge ist zu schwach, zu schauen mich, o Arjuna. Ein himmlisch Auge gebe ich Dir. So schaue meine Herrnmacht.

9-14. Und als er so gesprochen, da offenbarte sich Hari², der Herr großer Wundermacht, alshald dem Prithā-Sohne in der Gestalt seiner höchsten Majestät, mit Mund und Augen mannichfalt, viel wunderbarlich anzuschauen, manch himmlischen Schmuck und Gewaffen führend, in Himmelskränzen und -Gewanden, gesalbt mit Himmelsdüften, das Antlitz allerseits gewandt: ein Gott, allwunderbar und ohne Maß. Und der Glanz des Gewaltigen war, wie wenn am Himmel tausend Sonnen auf einmal

¹ Vgl. R. Otto: Vischnu-Nārāyana, Texte zur indischen Gottesmystik, I, Jena, 1917. ² Das ist Vischnu.

erglänzten. Da ward Arjuna voller Staunens. Sein Haar sträubte sich.
Er faltete die Hände, neigte sein Haupt vor dem Gotte und sprach:

17. Den Kroue-, Keule-, Diskus-Träger schau ich,
Ein Meer von Glanz, erstrahlend allerseitig
Wie Sonnenblitz in ungeheurer Lohe
Ringsum. Mit Müh ertrage ich den Anblick.
20. Die Erd und Himmel spannen, alle Weiten
Füllst Du mit Dir, erfüllst alle Breiten.
Dich so erschauend, Wunder-Graus-Gestaltiger,
Steht voller Scheu die Dreiwelt, o Gewaltiger.
21. Demütig nahen hier sich Götterscharen,
In Furcht stehn andre mit gefalteten Händen,
Heil rufen Dir die Heiligen und die Weisen
Und singen Lieder, herrlich Dich zu preisen.
22. Was nur in Himmel, Erde, Wolken, Winden,
In Luft und Wassern lebt an Geist und Göttern,
Dämonen, Manen, Heilige, Wunderwesen,
Sie schauen Dich und stehn in starrem Staunen.
23. In Riesenform, zahlreicher Augen, Munde,
Zahlloser Arme, Schenkel, Füße, Leiber,
Mit grausen Zähnen starrend schaut die Welt Dich
Und steht voll Schauder, Herr! Auch ich erschauere.
24. Wie Du da stehst, zum Himmel aufgerocket,
Im Farbenglaste glühend, offenen Schlundes,
Die großen Augen rollend! — — Grausen faßt mich.
Der Mut entsinkt, verstört bin ich, o Vischnu.
25. Die Munde starren Dir mit grausen Zähnen,
Den Flammen gleich, die einst das Weltall fressen.
Wo flieh' ich hin! Ich finde keine Stätte.
Genade, Götterherr, Du Weltenstütze!
26. Sie schlürfen in sich Dhritarāschtra's Söhne,
Zusamt den Scharen ihrer Königsmannen,
Den Bhīschma, Drōna, Karna von den Feinden,
Und von den Unsern auch die ersten Helden
27. Mit schnellem Zuge! — Wie die Zähne starren!
Wie grausenvoll die Munde sich bewegen!
Zermalmten Hauptes jene schon sich zeigen,
Und zwischen Zahn und Zahn geklemmt sie hangen.

28. So wie die Ströme eilenden Ergießens
 Zum Ozeane hingerissen werden,
 So fluten aus der Menschenwelt die Helden
 In die vom Feuer rings umlohten Munde.
29. Wie Motten in des Lichtes heiße Flamme
 Mit Drange schwärmen und darin vergehen,
 So drängt zu Deinen Schlünden ein die Menge
 Der Menschen und vergeht zumal darinnen.
30. Du leckst und leckst sie mit den Flammenmunden
 Von allen Seiten, schlingst sie dann hinunter.
 Dein furchtbar Gleißn senkt in alle Fernen
 Und füllt das Weltall an mit Gluten, Vischnu!
31. O, deute mir, wer bist Du, Furcht Gestaltiger!
 Ganz unbegreiflich ist mir Dein Gebaren.
 Ich bete an, o Götterfürst! Genade!
 Begreifen möcht ich Dich, Du aller Erster.

Da wandelt sich Vischnu wieder zu seiner freundlichen Gestalt. Arjuna's Bitte, den Unbegreiflichen zu begreifen, wird ihm nicht gewährt. 'In die hohe Majestät zu flattern', ist, wie Luther sagt, dem Menschen verwehrt; er soll sich halten an das Wort gnädiger Zusage. Und eine solche wird auch dem Arjuna zuteil. Mit den Worten, die von den Auslegern als die Summe und der Inbegriff der ganzen Gītā bezeichnet werden, schließt das gewaltige Kapitel:

Wer, was er tut, für mich nur tut,
 nur mein gesinnt und mir getreu,
 Von Welthang frei, von Abgunst frei —
 der geht zu mir, o Pändava!

2. Joost van den Vondels Engelsang.

In seiner Besprechung der ersten Auflage dieser Schrift, der eingehendsten und verständnisvollsten, die ihr zuteil geworden ist, in Theologisch Tijdschrift, 1917 macht mich der Holländer Groenenwege freundlicher Weise aufmerksam auf den 'Sang der Engel', den der große niederländische Dichter des 17. Jahrhunderts Joost van den Vondel in seiner herrlichen Tragödie 'Lucifer' bringt, indertat ein Sang, der vielleicht noch tönender, als der von Lange singt, was sich nicht sagen läßt.¹ (Wie ist es möglich, daß wir diesen Sang nicht in unsern Gesangbüchern finden!) Er stehe hier mit der markigen Kraft seiner eigenen Sprache. Der Versuch einer Übertragung schließt sich an.

Rey von Engelen:

Zäng.

Wie is het, die zoo hoogh gezeten,
Zoo diep in't grondelooze licht,
Van tyt noch eeuwigheit gemeten,
Noch ronden, zonder tegenwicht,
By zich bestaet, geen steun van buiten
Ontleent, maer ob zich zelve rust,
En in zyn wezen kan besluiten
Wat om en in hem, onbewust
Van wancken, draeit en wort gedreven
Om't een en eenigh middelpunt,
Der zonnen zon, de geest, het leven,
De ziel van alles, wat ghy kunt
Bevroen, of nimmermeer bevroeden,
Het hart, de bronaer, d'oceaan
En oirsprong van zoo vele goeden
Als uit hem vloeien, en bestaen

¹ Vgl. J. van den Vondels Treurspelen, 1. Deel. Amsterdam 1661.

By zyn genaede en alvermogen
 En wysheit, die hun't wezen schonck
 Uit niet, eer dit in top voltogen
 Palais, der heemlen hemel, blonck;
 Daer wy met vleuglen d'oogen decken
 Voor alier glansen Majesteit,
 Terwylwe's hemels lofgalm wecken,
 En vallen, uit eerbiedigheit,
 Uit vreeze, in zwym op't aanzicht neder?
 Wie is het? Noemt, beschryft ons hem,
 Met eene Serafyne veder.
 Of schort het aen begryp en stem?

Tegenzang:

Dat's GODT. Oneindigh eeuw'ig Wezen
 Van alle ding, dat wezen heeft,
 Vergeef het ons, o noit volprezen
 Van al wat leeft, of niet en leeft,
 Noit uitgesproken noch te spreken,
 Vergeef het ons en schelt ons quyt
 Dat geen verbeelding, tong noch teken
 U melden kan. Ghy waert, ghy zyt,
 Ghy blyft de zelve. Alle Englekennis
 En uitspraeck, zwack en onbequaem,
 Is maer ontheiliging en schennis:
 Want ieder draeght zyn eigen naem
 Behalve Ghy. Wie kan, U noemen
 By Uwen naem? wie wort gewyl
 Tot Uw Orakel? Wie durf roemen?
 Ghy zyt alleen dan die Ghy zyt,
 U zelf bekent en niemant nader,
 U zulx te kennen, als Ghy waert
 Der eeuwigheden glans en ader:
 Wien is dat licht geopenbaert?
 Wien is der glansen glans verschenen?
 Dat zien is noch een hooger heil
 Dan wy van Uw genade ontleenen,
 Dat overschryt het perck en peil

Van ons vermogen. Wy verouden
 In onzen duur, Ghy nimmermeer.
 Uw wezen moet ons onderhouden.
 Verheft de Godtheit: zingt haer eer.

Toezang:

Heiligh, heiligh, noch eens heiligh,
 Driemael heiligh: eer zy Godt.
 Buiten Godt ist't nergens veiligh.
 Heiligh is het grootd gebodt.
 Zyn geheimenis zy bondigh.
 Men aenbidde zyn bevel,
 Dat men overal verkondigh:

Al wat Godt behaegt, is wel.

Chor der Engel:

Sang.

Wer ist es, der so hoch gesessen,
 So tief im gründelosen Licht,
 Von Ewigkeiten ungemessen!
 Er trägt, getragen wird er nicht.
 Er hält, von keinem Ding gehalten,
 Der Dinge All, das kreisend schwebt
 Um Ihn, in Ihm, und, fest verhalten,
 Zu Ihm, der einigen Mitte, strebt,
 Der Sonnen Sonne, Geist und Leben,
 In sich beruh'nde Ruhestatt
 Von Allen, so da sind und weben,
 Was Namen hat und keinen hat.
 Er ist das Herz, Er ist der Bronnen,
 Er ist ein unerschöpftes Meer
 Des Schönst und Besten, das ersonnen
 Und ausgeflossen von Ihm her,
 Zum Dasein herrlich aufgerufen
 Durch Seine Güte, Seine Macht,
 Noch ehe ob der Erde Stufen
 Sich hob des Himmels Strahlenpracht.

Mit Flügeln wir die Augen decken
 Vor allen Glanzes Herrlichkeit.
 Des Himmels Lobschall wir erwecken
 Und fallen, in Ehrerbietigkeit
 Vergehend, auf das Antlitz nieder.
 Wer ist es! Nennt, beschreibt Ihn mir
 Mit einer Serafinenfeder,
 Denn Wort und Name fehlen hier.

Gegensang.

GOTT ists! — — Unendlich ewig Wesen
 Von allem, was da west und webt,
 O Du, von keinem ausgepriesen,
 Was je gelebt und nie gelebt,
 Den Geist und Sinne nicht erreichen,
 Vergib, da Dich kein Wort ermißt,
 Daß weder Bild noch Zung' noch Zeichen
 Dich melden kann. — Du warst, Du bist,
 Du bleibst Du selbst. Auch Engel-Rede
 Und Wissen, schwach und ungewandt,
 Enthelligt nur und ist zu blöde:
 Denn jeglich Ding ist zubenannt —
 Du nie und nirgend! Wer darf wagen
 Zu nennen Dich! Und wer vermißt
 Sich zum Orakel, Dich zu sagen!
 Du bist allein der, der Du bist,
 Dir selbst erkannt, Dir selbst erkenntlich
 Und niemand sonst. Denn wer gewahrt
 Der Ewigkeiten Glanz, unendlich,
 Wem ward solch Licht geoffenbart!
 Wem ist der Strahlenglanz erschienen,
 Des Anblick höheres Heil noch reicht
 Als Gnadengaben zu verdienen,
 Der alle Grenzen übersteigt
 Von unsern Kräften — Wir veralten
 In unserm Sein; Du nimmermehr.
 Dein Wesen muß uns unterhalten.
 Erhebt die Gottheit, singt ihr Ehr!

Abgesang.

Heilig, heilig, nochmals heilig,
Dreimal heilig, Ehr sei Gott!
Außer Gott ist nichts gedeiblich.
Heilig ist sein hehr Gebot.
Sein Geheimnis uns verbinde.
Was er will, das habe statt,
Daß man überall verkünde;
Heilig ist des Höchsten Rat.

3. Numinose Urlaute.

Gefühle, als Spannungszustände des Gemütes, entladen sich in Lauten. Daß das numinose Gefühl, als es erstmalig durchbrach, auch Laute und zunächst nur Laute, nicht Worte fand, ist selbstverständlich. Aber daß es sich eigene Laute erfand, ist unwahrscheinlich. Es verwandte gewiß, gemäß seinen Analogien zu anderen Gefühlen, die schon vorgefundenen Laute des Schreckens, Erstaunens, Sichfreuens und sonstigen Erregtseins mit. Aber es konnte dann etwa schon anderweit geprägte Laute für sich gelegentlich mit Beschlag belegen. Zum Beispiel unser Hu! ist für uns heute wohl inmer und ausschließlich Lautausdruck nicht eines Schreckens überhaupt, sondern eines Schreckens mit leichtem Grausen, also eines numinosen Schreckens. Und ähnliches gibt es vielleicht öfters. Vielleicht ist von hier aus das mehrfach genannte Sanskrit-Wort *āścarya* zu verstehen. Seine Ableitung ist bisher rätselhaft. Sollte es sich nicht vielleicht sehr einfach erklären? Besteht es nicht aus *ās* und *carya*? *Carya* ist = *agendum*, das, was getan wird oder werden muß; *ās* aber ist ein primitiver Urlaut des *stupendum*, in dem sich der lange offene Dehnlaut des Staunens (*ah*, *oh*, *hā*) verbindet mit dem Zischlaute, durch den allgemein ein erschrecktes Schweigen ausgedrückt oder hervorgerufen werden soll, wie in *Sst*, *Scht*, *hush*, *chut*, *Pst*, *Pscht*. Ein *āś-carya*¹ ist also dann eigentlich und im Anfange garnichts Begriffliches, ist noch nicht einmal

¹ Vgl. zu der Form der Zusammensetzung das ganz entsprechende *Ā-kāra*; *Ahan-kāra*. — Zur Sache vgl. auch Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*, 1916, S. 96, über das *manitu* der Indianer.

'Wunder', sondern ist 'das, wobei man ās, ās! machen muß'. Ist diese Deutung richtig, so ertappen wir in diesem Worte den numinosen Urschauder gradezu noch in der ersten und ursprünglichsten Form seines Ausdruckes, noch vor aller Explikation in Bild, in gegenständlicher Vorstellung oder in Begriff, vielmehr noch rein so, wie er mit urkräftig rohem Urlaut herausbricht und seinem Gegenstande noch keinen andern Namen gibt als den, daß er ein Etwas sei, bei dem man unwillkürlich solche Töne 'machen muß'. (Ein Ach- und Pscht-Ding!) Geldner verweist mich freundlicher Weise auf die Stelle Kena-Upanischad 4, 29, die mir indertat eine ausgezeichnete Bestätigung zu sein scheint und zugleich ein Beispiel dafür ist, wie das numinose Urgefühl sich ursprünglich und echt, noch vor allem Begriff und aller konkreten Vorstellung selber als reines Gefühl hervorgetan hat. Die schöne, naive alte Upanischad will dem Schüler hier eine 'Veranschaulichung' dessen geben, vor dem 'alle Worte umkehren'. Sie verfährt dabei ebenso wie wir selber: sie versucht, in ihm durch eine Analogie einen analogen Gefühlsreflex hervorzubringen. Nach Geldners Übersetzung lauten die Worte so:

Dieses ist seine (des brahman) Veranschaulichung:

Wenn es Blitze geblitzt hat —

aaah!

Wenn das die Augen zu schließen veranlaßt hat —

aaah!

Soweit in Bezug auf die Gottheit.

Was also ist die devatā, das brahman? Es ist ein ā-caryam. Es ist das, 'bei dem man aaah! machen muß.' Und das Numinose dieses aaah kann man kaum durch ein besseres Analogon bezeichnen, 'veranschaulichen' und zum Anklang bringen als durch das hier gegebene. Das Unerwartet-Überraschende, das Gespenstisch-Furchtbare, das Über-

mächtige, das ganz Prachtvolle, das Blendende, das Entsetzende und Entzückende des Blitzes sind hart am numinosen Eindruck, ja häufig dieser selbst. Geldners Hinweis erscheint mir umso bedeutsamer, als mir darin zugleich eine ganz neue Aufgabe und eine neue Methode angelegt zu sein scheint, das alte Rätsel des brahman zu lösen. Die spekulative Methode greift zu hoch, die bloß etymologische zu niedrig. Die Gefühle, die dieses Wort ursprünglich deckte und die es umwittern, müßte man wiederfinden und in sich zum Nachschwingen bringen, um dem Innern der Sache wirklich nahe zu kommen. Und hierfür ist wieder die unmittelbar vorhergehende Stelle, Kena, 3, 15 lehrreich, die zugleich eine Veranschaulichung der Veranschaulichung von 4, 29 ist. Die Deva's wittern hier zum ersten Male das brahman. Und sie fragen erstaunt und zugleich offenbar höchst begierig: 'Kim idam yakṣam'? Deußen übersetzt: 'Was ist das für ein Wunderding?' Aber das ist noch zu zahm. Genauer wäre vielleicht: 'Was ist das für ein Unding', in dem Sinne, wie dieses Wort volkstümlich gebraucht wird: ein Ding, mit dem man nicht weiß wohin. 'Wir haben nichts, mit dem wir das vergleichen'! Zugleich ein Ding, bei dem es uns nicht geheuer ist. Unding ist gelegentlich gradezu der Name für Gespenst. ('Wir haben ein Unding gesehen.') Und ebenso yakṣa. Es ist ursprünglich das 'Ungeheuer' im Sinne des Nicht-Geheuren, die Spukerscheinung, ja auch gradezu das Gespenst. Und so benimmt sich auch das Brahman an dieser Stelle. Es tut Dinge, wie sie die Spuk- und Zauberwesen wohl zu tun pflegen, und auf dem Höhepunkte der Handlung 'verschwindet' es plötzlich, wie ein richtiges Gespenst! — Solche Gefühle stehen am Anfange der großen Brahman-

Mystik! Sie begleiten sie aber immerfort! Und wer sie nicht spürt und kennt, kann höchstens ihr Begriffs-Skelett nach konstruieren. Für das Verständnis abendländischer Mystik gilt Entsprechendes in Verschiedenheit. — Ein anderer solcher Urlaute numinosen Gefühles ist wohl auch die heilige Silbe Om. Sie bezeichnet ebenfalls keinerlei Begriff. Sie ist wie die Partikel äs nichts als ein Laut. Sie ist nicht einmal ein Wort, ja nicht einmal eine Silbe. Denn das m, das sie schließt, ist kein m, sondern nur die nasale, beliebig lang gedehnte Forttönung des o-o-o. Sie ist eigentlich nichts als eine Art Brummlaut, der reflexartig in gewissen numinos-magischen Zuständen von Ergriffenheit aus dem Innern hervordröhnt als eine Selbstentladung des Gefühls von fast fysikalischer Nötigung, die man noch nachfühlen kann, wenn einem diese Zustände des Einsinkens und Untertauchens im 'Ganz Anderen' nachföhlbar sind¹.

¹ Sollte der sonderbare Vers Jes. 59, 11: 'Wir brummen wie die Bären und gurren wie die Tauben' vielleicht auch auf solche Urlaute, etwa auf ein (vergebliches) 'Seufzen im Geiste', auf Töne ekstatischer Spannung in Bitte oder Beschwörung zu beziehen sein?

4. Geist und Seele als numinoses Wunderwesen.

Wir suchten das Irrationale in der Idee des Göttlichen und fanden es im Numinosen. Und indem wir es hier fanden, ward uns klar, daß die rationalistische Spekulation den Gott in Gott verdeckt. Ehe Gott ratio ist, die absolute Vernunft, der persönliche Geist, der sittliche Wille, ist er das ganz Irrationale, das 'Ganz Andere', das völlige Wunderding. Und wir wurden zu den Gefühlen von Grauen, Gruseln und Spuk getrieben, um durch diese Karikaturen des Echten unsere allzu rationalisierten Gefühle aufzulockern und die Tiefe zum Schwingen zu bringen. Was aber vom Göttlichen gilt, das gilt auch von seinem Gegenbilde in der Kreatur: von Seele und Geist. Und auch hier bedarf es einer Auflockerung unseres Gefühles gegenüber den Rationalisierungen, die wir auch hier in unserer Lehre von der Seele und ihrer Gottebenbildlichkeit pflegen. Denn auch diese besteht nicht nur darin, daß wir vernünftig, persönlich, sittlich, geistig sind, sondern zuerst darin, daß der Grund unseres Wesens selber für das religiöse Selbstgefühl ein Numinoses, daß die Seele Geheimnis und Wunder ist. So faßt sie die Mystik. Und das wird uns sofort verständlich nach unserer Definition der Mystik als der Höchst- und Überspannung des Irrationalen in der Religion. Und auch hier kehrt auf der Stufe höchster Vollendung doch wieder und wirkt nach, was schon auf der untersten Stufe des numinosen Gefühles roh sich erregte: Auch im Lobpreis der Seele und in den Geheimnissen des 'Seelengrundes' der Mystiker klingt nach der 'stupor' vor den 'Ganz-Anderen' primitiven Seelenglaubens, ja primitiven Spukgeföhles.

Wir sagten oben: das Interessanteste an der 'Seele' der primitiven Vorstellung sei nicht die vielfach schwankende fantastische Form, die ihr gegeben wird, sondern das Gefühlsmoment des stupor, das sie auslöst, das mysterium und der Charakter des 'Ganz anderen', der sie umgibt. Diese Tatsache verdunkelt sich in dem Maße, als die Seele hernach Gegenstand von Mythos, Märchen und Erzählung, von Spekulation und Lehre, oder gar von Psychologie wird. Sie wird dann mehr und mehr ein ganz rationales Etwas. Ihr magisch-mysteriöser Ausgang wird überdeckt von Begriff, von scholastischer Terminologie und Klassifikation und hierfür ist wohl die Seelen- oder Ātman-Lehre des indischen Sāṅkhya-Systemes das beste Beispiel. Aber selbst diese können nicht ganz verdecken, daß 'Seele' oder 'Ātman' eigentlich das ganz indefinible Wunderding, das Stupende, das alle Begriffe übersteigende, das 'Ganz andere' sei. In wunderbarer Form kommt dieses zum Ausdruck in den Versen der Gītā; 2, 29:

Āścaryavat paśyati kaścīd enam,
 Āścaryavad vadati tathaiiva cānyaḥ.
 Āścaryavac cainam anyaḥ śrinoti.
 Śrutvā 'pyenam veda na caiva kaścīd.

Absichtlich setzen wir diese Verse hierher. Sie lauten wie eine magische Formel, fast wie eine Beschwörung, besonders wenn man sie hört mit dem eigentümlichen sakralen Singsang und Tonfall, in dem solche Verse vorgetragen werden. Fühlbar liegt über ihnen das Moment des Magisch-mysteriösen. Āścaryam übersetzt man gewöhnlich mit 'seltsam', 'wunderbar' und gradezu mit 'Wunder' und 'Wunderding'. Und Garbe überträgt die Verse so:

Der Eine schaut auf ihn (den Geist) als auf ein Wunder.
 Ein Anderer spricht ebenso von ihm als einem Wunder.
 Ein Anderer hört von ihm als einem Wunder.
 Wenn er aber auch von ihm gehört hat, so kennt
 ihn doch Keiner.

Man würde vielleicht den Gefühlston der Verse noch bestimmter treffen, wenn man sagte:

Als das 'Ganz Andre' schaut der Eine jenen.
 Von dem 'Ganz andren' redet, wer vom Ātman redet.
 'Ganz Andres' lernte, wer den Ātman lernte.
 Wer ihn auch lernte — kennen tut ihn Keiner.

Auf jeden Fall lebt in diesen Worten aufs tiefste ein numinoses Selbst-Gefühl, das noch die Spur des stupor vor einer 'Geistererscheinung' in sich hat. Und es setzt sich nur fort, wenn die Gītā in 2,25 den Ātman den acintya nennt, das heißt den durch Denken nicht zu erfassenden. Darin aber gleicht er ganz dem Seelengrunde, dem Fünklein, der synderesis, dem inneren Abgrund unserer eigenen Mystiker. In beiden lebt in geadelter Form der Urschauer und das 'Sich-Verjagen' vor dem āścaryam und adbhutam, vor dem Wunderding und 'Edelspuk' numinoser Urgefühle. Denn, so sagen die alten Meister, die Seele und der Seelen Grund sei verborgen und unaussprechlich wie Gott selber, also

daß alle menschliche Kunst nimmer dahin kommt, daß man wissen kann, was die Seele in ihrem Grunde sei. Dazu gehört übernatürliche Kunst. Sie ist das, was in der Seele ohne Namen ist. — Und: die Höhe und Tiefe, die in diesen Menschen sich entdeckt, kann kein menschlicher Sinn noch Vernunft begreifen, denn sie gehen über alle Sinne, in einem tiefen Abgrunde¹.

¹ Greith, S. 170 und S. 82.

Ja, selbst in dem Staunen, fast möchte man sagen in der Neugier, mit denen Augustin in den Kammern der Seele umherwandert, liegt, auch wenn er 'Psychologie' treibt, ein letzter Abglanz des numinosen Staunens. Er fühlt, daß er eine Wundergeschichte erzählt, wenn er die Seele beschreibt. Und seine Psychologie ist halbe Numinologie.

5. Das Überpersönliche im Numinosen.

Wir sagten, daß aus dem Gefühle des 'Ganz Anderen' in der Mystik der Trieb entstehe, die via negationis zu beschreiten und vom Numen schlechthin, das heißt von der Gottheit, alle Sagbarkeit überhaupt auszuschließen und es endlich gar als das Nichts und das Übernichts zu bezeichnen, (das doch in Wahrheit zugleich die unendliche Fülle ist). Und hier erwächst dann auch jener scheinbar gottlose Drang, auch den Begriff des Persönlichen in diesem Nichts untersinken zu lassen. Zweifellos kann die Leugnung des Persönlichen in Gott sehr unfromm sein und zumeist ist sie verkappte Atheisterei oder ein Verlegenheitsversuch, den Gottesglauben mit Naturgesetz und Naturalismus auszugleichen. Aber es wäre der allergrößte Mißverstand zu meinen, derartiges läge auch bei den Mystikern vor, wenn sie sich gegen das Persönliche sträuben. Vielmehr ihr Sträuben wird uns sofort verständlich, wenn wir Mystik nach unserer früheren Definition verstehen als das Überwiegen oder ganz Einseitigwerden des Irrationalen im religiösen Gefühl. Es handelt sich hier um die Doppeltheit in der Idee des Göttlichen und um eine Art Antinomie, die aus der Spannung ihrer mehr rationalen und ihrer mehr irrationalen Elemente entspringen kann. Das 'Ganz andere' des Numinosen widerstrebt jeder Analogie, jeder Vergleichbarkeit und jeder Determination. Hier ist wirklich *omnis determinatio negatio*. Und dieses gilt nicht nur von den höchsten frommen Gefühlen in vollendeter Andacht, sondern schon von jenem

elementaren 'Urschauer' selber, von dem wir auf S. 151 sprachen. Blicken wir noch einmal auf das dort angezogene Jakob-Erlebnis zurück und gebrauchen wir unser eigenes Vermögen des Nachfühlers zum Schlüssel dafür, so bemerken wir bei genauer Selbstbesinnung schon hier eine deutliche antinomische Strebung. Wir sagten: Der reine elementare Urschauer, den der erste Satz Jakobs: „Wie schauerlich ist diese Stätte“ spiegelt, expliziert sich in dem folgenden Satze. Das erlebte Schauervolle wird — fast instinktiv und ohne Reflexion — gedeutet, und zwar gedeutet auf 'a presence', wie der Engländer sagt, auf ein Etwas, wesenhaft und gegenwärtig und persönlich in seiner Wesenheit. Und zweifellos fühlen wir, daß solche Deutung nötig ist und irgendwie richtig. Zweifellos würden wir im Falle Jakobs gerade so 'explizieren' und deuten. Aber ebenso zweifellos drängt sich dann eine Gegenstrebung hervor. Sind die Bezeichnungen 'Wesen', 'Person', 'Du', 'Er' nicht zugleich auch wieder seltsam fremd, spröde und widerstehend gegen den Inhalt des Erlebnisses selber? Ist dieses Schaueryoll-Packende so unmeißbar, so auf Du und Du anredbar? Ist diese Deutung nicht zugleich und im ersten Augenblicke sehr anthropomorf? Der englische Ausdruck 'a presence' selber weist hierauf gut und glücklich hin. 'Eine Gegenwart' wird gefühlt, und vorsichtig sträubt sich das Sprachgefühl, mehr zu sagen. Der Personalismus des nachkommenden Mythos und der meist ganz personalistisch gedeutete und geübte nachkommende Kultus treibt ein sehr feines zartes Moment mehr und mehr aus, das im Urgefühl mit darin ist. Und der durch beide geformte 'Dämon' oder 'Gott' ist ärmer an Gehalt, nicht reicher als jenes. Er entspricht nur zum Teil und nur nach gewissen Seiten dem Inhalte dieses

Urgeföhles, das doch selber mit breiten irrationalen Rändern über ihn hinausgeht. Ehe die 'Götter' Götter waren in der scharfen harten Umrissenheit der Mythen, waren sie numina. Sicher gewinnt das numen durch die nachkommende Mythologie an Bestimmtheit und Festigkeit der Vorstellung, aber sicher geht dabei auch etwas verloren von dem ursprünglich reicheren Geföhlsinhalte. Es wird erden- und menschen-näher, aber es wird zugleich auch menschenhafter. Und soll dies nicht zu sehr geschehen, so ist nötig, den Gott gelegentlich für das Gefühl wieder einzuschmelzen in den ursprünglicheren Aggregatzustand. Das numen hat ganz gewiß Momente des Persönlichen an sich, kann irgendwie mit 'der' oder 'die' bezeichnet werden. Aber die Grenzen des Persönlichen sind flüssig, und sie vermögen nicht ganz den Inhalt des Unfaßlichen und Unnennbaren zu fassen, der über sie hinausdrängt. So liegt schon im numen des primitiven religiösen Geföhles die Spannung zwischen Personalem und Superpersonalem, die auf der Stufe reif entwickelten Gott-Erlebens wiederkehrt. Wir finden sie zunächst auf der niederen Stufe des Dämonischen und hier offenbart sie sich geradezu in der äußeren Form der Bezeichnungen. 'Der δαίμων' ist sicherlich konkretes, personales Einzelwesen. Aber 'das δαιμόνιον', zum Beispiel das des Sokrates, ist dies sicher nicht. Es ist weder konkret, noch Person; ja es ist kaum mit Wesen oder gar mit Einzelwesen zu bezeichnen. Und doch ist es eher reicher als ärmer an frommer Eindrücklichkeit und Scheu. Im Indischen ist rakṣas der konkrete Dämon, persönlich und masculinum. Aber das Wort wechselt nur den Ton nach vorn, und dann ist 'das rakṣas' das Dämonische, das Unholde, mit vielleicht noch größeren Schrecken des Furchtbaren als

der Vorhergehende.¹ Und wie leicht hier eins ins andere gleitet, malt der Umstand des bloßen Tonwechsels sehr deutlich. Dasselbe aber kehrt ganz genau wieder auf der höchsten Stufe der Entfaltung des numinosen Gefühles in Indien: brahmán ist der ewige Herr und Gott, der persönliche Brahmā. Aber bráhman ist das Göttlich-Absolute als das überpersönliche Brahma. Und beide gehören unauflöflich zueinander als die beiden Wesenspole des ewigen Numen. Und wie eng sie zusammengehören, zeigt auch hier höchst drastisch der Umstand an, daß ein und dasselbe Wort im bloßen Wechsel des Tones beides bezeichnet.

Was aber in Indien vorging, ist keineswegs so vereinzelt oder so spezifisch 'östlich', wie man meist meint. Man kann im Gegenteil dreist sagen, daß alle Götter mehr sind als nur Götter, daß alle großen Gottesvorstellungen gelegentlich Züge zeigen, durch die sie ihren alten numen-Charakter wieder durchscheinen lassen und die Grenzen des Personal-Theistischen sprengen. Das ist offensichtlich da der Fall, wo das Verhältnis des Gläubigen zu seinem Gotte nicht ausschließlich in der Form des Gegenüber und der Transzendenz erlebt wird, sondern irgendwie als Ergriffenheit, Besessenheit, Erfülltheit vom Gotte, wo der Gott mit sich selber oder einem Teil von sich eingeht in den Frommen, ihm einwohnt, oder ihn sich assimiliert, sich seinem Geiste mischt und Bestandteil von ihm wird, oder wo er zur Sphäre, zum Bereiche wird, 'in dem wir leben, weben und sind'. Und bei welchem Gotte wäre

¹ Ähnlich ist es mit yaksa. — Unser Gespenst bewahrt, als Karikatur, auch noch diese Züge. Das 'Gespinnste' ist wohl ein Jemand und doch auch eigentlich nicht so recht und nicht immer. Der Jemand ist doch nur der Rand an einem Haufen Grausigkeit überhaupt.

das nicht irgendwie der Fall gewesen! Es gilt vom personalen Īsvara Indiens, der doch zugleich als antaryāmin, als Innenwalter seinen Bhakta durchdringt, von Ahura-mazda, der mit seinen 'Geistern' dasselbe tut, von Dionysos, Apollo und Zeus. Wie schon der Dämon zum πνεῦμα werden und so sich in die Seele ergießen kann, so auch der Gott. Damit tritt aber die Vorstellung aus dem Kreise der sozialen und personalen Bilderwelt heraus und durchbricht die Schranke des Nur-Persönlichen. Personen können sich nicht im Ernste durchdringen, können nicht zur einschließenden Sphäre für einander werden. Und solche Verhältnisse und Erlebnisse sind am Personalen gemessen durchaus irrationale.

Auch der Jahveh des Alten Testamentes ist mehr als ein 'Gott' im nur personalen Sinne. Daß an ihm die Züge des Persönlichen so unvergleichlich stark sind, gehört zu seiner Würde und zu seiner Überlegenheit über alle Götter der Völker. Aber die andern fehlen nicht. Darauf ist man tastend gestoßen, wenn man sein Verhalten gelegentlich dem Wirken einer rätselhaften 'Kraft' verglichen hat, die von selber losbricht. Aber darauf weist auch sein zweiter Name 'Elohim'. Elohim ist 'Götter', und 'Im Anfang schuf 'Götter' Himmel und Erde'! Wenn wir heute versuchen wollen, das allzu Knappe des Personalen und des Einzelwesens an Gott zu entschränken, so verwenden wir entweder ein Abstraktum, 'die Gottheit', oder ein Neutrum 'das Göttliche'. In Israel half sich das tastende Gefühl, indem es eine Pluralform bildete (oder schon übernahm) und doch zu dieser das Verb im Singular setzte! Das, was wir die Antinomie des Numinosen nannten, kann nicht drastischer zum Ausdruck kommen. Und ähnliches liegt vor, wenn in späterer Zeit Schāmajim, Himmel, ein Name für Gott wird, der auch im Evangelium einmal gebraucht wird.

Er ist keineswegs das Zeichen für eine 'abstrakte' Gottesauffassung, sondern für das Gefühl, das nach einer Entschränkung vom allzu Menschenförmigen trachtet. Zumal der Gott Hiobs sprengt, wie wir schon gesehen haben, die Grenzen nur personaler Deutbarkeit. Und ferner: auch Jahveh ist das numen, das als ruach, als Pneuma in Geistform wehend, in seine Erwählten eingeht, ihrem Geiste sich mischend, ein antaryāmin in vollendeter Gestalt. So ist auch die 'Pneumatologie' des Neuen Testaments und die Immanenz bei Paulus und bei Johannes, und das Überpersönliche des Göttlichen, das hierdurch unzweifelhaft ausgedrückt ist, und die überpersönlichen Bilder vom Göttlichen als Licht und als Leben, kein Einbruch eines völlig Neuen und Fremdartigen sondern die Vollendung dessen, was im Charakter Jahveh's, nämlich in seinem numinosen Wesen schon mit angelegt war, wobei die Reize einer pneumatischen Umwelt mitwirkten. Und die höchste aller christlichen Aussagen: 'Gott ist *die Liebe*'? Wir überhören gewöhnlich das Seltsame dieses Wortes. Streng und eng personalistisch gedacht, kann Gott, der Liebende sein. Aber der Gott, der die Liebe ist, als Liebe sich ausgießt, und zur Liebe wird, mit der Christen lieben, ist noch mehr.¹ In Summa: Auch unser GOTT ist mehr als nur Gott. Und wenn der Meister Eckart sagt, daß man auch Gottes ledig stehen müsse, um die Gottheit zu finden, so fällt er zwar in schweren Irrtum, aber in einen aus der Religion selber begreiflichen.²

¹ Diese Antinomie klingt nach in dem Streite der Scholastiker, ob die Liebe, mit der wir lieben, der spiritus sanctus selber sei oder nur sein donum.

² Daß im biblischen Gottesbegriffe der Pol des Personalen mit Macht überwiegt, ist uns ein Beweis seiner Überlegenheit. Am

Im Lichte dieses Urverhältnisses wäre die Frage nach Personalismus und Überpersonalismus in der Religionsgeschichte allgemein zu stellen, und diese Frage würde dann besonders endlich einmal zu befreien sein von der sinnlosen Verwechslung mit der Frage nach Theismus und Pantheismus, mit der sie nicht das Geringste gemein hat. Ich habe in meinem Buche: 'Vischnu-Nārayana' auf S. 59 und 93, und im Siddhānta des Rāmānuja auf S. 2 und 80 einiges zur Sache angedeutet. Und in meinem Aufsätze 'Neues Singen' in Christliche Welt, 1919, Nr. 48 habe ich ausgeführt, daß dieses Verhältnis auch für das praktische religiöse Verhalten und für seinen Ausdruck in Gebet und Lied wichtig sei, und wiederhole es hier:

Unsere gewöhnlichen Gebete und Lieder halten sich in dem Bereiche, den ich das 'Rationale' nenne. Ihnen fehlt das, was ich das 'Irrationale, zumal das 'Numinose' nenne. Das aber ist die andere Hälfte der Religion und ihr tiefer geheimnisvoller Unter- und Hinter-

weitesten auf der Gegenseite steht der Taoismus. Aber tiefste Religion ist auch dieser, weil er ganz im Numinosen webt, H. Hackmann sagt von ihm die schönen Worte:

Der Taoismus kommt her von einer sinnenden Betrachtung des Weltgeheimnisses, des Daseinsmysteriums. Sein Grundinstinkt ist das scheue, ahnungsvolle Merken auf die Wunderkräfte, die in unserm phänomenalen Leben wirken und die dessen Einzelheiten einen Zusammenhang geben in die große unbekante Welt des Hintergründigen hinein. Wie kaum in einer andern Religion steht in seinem Mittelpunkt das Wort 'Geheimnis', das mysterium tremendum . . . Trotz allem klingt hier ein echter Ton der ungeheuern Symphonie jenes Seelenlebens, das hinter diesem irdischen Geschehen einen tieferen Zusammenhang und eine jenseitige Grundlage sucht und ahnt: des Religiösen. (Aus: H. Hackmann, Die Mönchsregeln des Klostertaoismus. Ostasiatische Zeitschrift, VII, S. 170.) — Zur ganzen oben verhandelten Frage vgl. auch H. Hackmanns Untersuchung: 'Über Objekt und Gebietsumfang der Religion', in Nieuw Theologisch Tijdschrift, 1918.

grund. Dem wird die bisherige Dichtung selten gerecht. Darum fehlen uns sehr die ganz großen und starken 'Ehrfurchtslieder' und die 'Er-Lieder'. Unsere Lieder sind fast durchweg 'Du-Lieder'. Diese beständige direkte, allzu selbstverständliche Anrede, dieses beständige Du auf Du ist ein Mangel. Die Serafim in Jes. 6 wagen sie nicht, und manche herrliche Ektenie und Litanei der alten Liturgien folgt ihrem Beispiele. Die Kreatur erträgt es einfach nicht, so immer und ohne Weiteres, ohne die 'Heiligenblende', dem Ewig-Höchsten gegenüberzustehen. Sie braucht die gelegentliche Schrägstellung neben der Frontstellung, die indirekte Beziehung mit halbem Abwenden und sich bedeckendem Gesichte neben der direkten, und damit das betend-sinnende Reden von ihm, statt der stetigen Anrede an ihn. Das gilt nicht nur vom Liede, sondern von allem Gebet. Die 'Er-Lieder' in diesem Sinne sind nicht minder echt und unmittelbar, sondern sind es unter Umständen grade mehr als die Du-Lieder. Und das führt noch weiter. Man meint bisweilen, daß die Impersonalien, die unpersönlichen Bezeichnungen des Göttlichen, die nicht die Artikel und Pronomina der Personen-Bezeichnungen: Der, du, er, verwenden, sondern 'sächlichen' Geschlechtes sind, blaß seien und unterhalb oder außerhalb des christlichen Gottesgedankens liegen müßten. Das ist nicht immer richtig. Sehr häufig bezeichnen diese das geheimnisvolle Mehr des Irrationalen und Numinosen, das nicht eingeht in unsere 'Begriffe', weil es ihnen zu groß und zu fremd ist. Und in diesem Sinne sind sie ganz unentbehrlich: grade auch im Liede und Gebete. Es ist ein Mangel, daß unsere fromme Dichtung fast nur die Bilder der sozialen Verhältnisse und personalen Bezeichnungen kennt für das ewige Mysterium. Grade sein Mysteriumscharakter, geht dadurch verloren. Sicherlich ist Gott für uns Du und Person. Aber das Du an ihm ist das uns Zugekehrte von ihm, ist gleichsam das Kap der guten Hoffnung und Vorgebirge eines Bergstocks, der sich mit seinem Massiv den Blicken verliert in den tenebrae aeternae, für die allein die gehobene Rede und die Inspiration des Hymnus Ausdrucksmittel besitzen.

Was aber vom höchsten Sein und Geist gilt, das gilt auch von seinem kreatürlichen Abbilde, von unserm eigenen Geiste. Auch an uns ist, was wir Person und Persönliches nennen, ja was wir überhaupt an uns nennen und kennen, nur eines, und unter ihm liegt auch in uns das 'Ganz

andere', in dessen Tiefe kein Begriff, wohl aber bei dem tiefer Lebenden da snuminose Selbstgefühl dringt. (Selbst-Gefühl, nicht Selbst-Bewußtsein wie Schleiermacher es nennt, der es neu entdeckte. Die Undeutlichkeit seiner Bezeichnung tut der Größe seiner Entdeckung keinen Eintrag.) Die klarere Einsicht aber in das innere Wunder der Seele entbindet sich dem Erlebenden nicht reflexiv, sondern als ein 'Aufgehen', als ein 'Durchbruch', als ein durchbrechendes Klarwerden der Intuition, like a flash, wie der Engländer sagt, oder als ein 'plötzliches Aperçu', wie Goethe sagt. Und sie hat darum leicht die beiden Momente an sich: einerseits das Moment des inspirativen Eintretens oder Eindringens, zugleich mit dem Charakter des Plötzlichen, Unmittelbaren und des Auf einmal und andererseits das der Anamnese, des Sicherinnern an etwas, das auch schon vor der Einsicht ein im dunklen Gefühle Besessenes und Vertrautes war. Und auf beides weist auch schon die alte Kena-Uyanischad hin, wenn sie nach dem lehrreichen Verse über das brahman sogleich über den ätman fortfährt, mit dem Verse 4, 30, den ich so verstehe:

Nun in Bezug auf den ätman:

Wenn etwas gleichsam hineindringt ins Bewußtsein

Und dieses dadurch plötzlich sich erinnert —:

Ein solcher Geisteszustand (veranschaulicht das Aufwachen der ätman-Erkenntnis).

Man vergleiche hierzu die Worte Plato's von S. 114. Und die Worte des Meisters Eckehart:

Hierüber sagt ein heidnischer Meister ein schönes Wort zu einem andern Meister: 'Ich werde etwas in mir gewahr, das leuchtet in meiner Vernunft; davon empfinde ich wohl, daß es etwas ist, aber was es ist, das kann ich nicht begreifen. Nur dünkt mich, könnte ich es begreifen, ich verstünde alle Wahrheit'. (W. Lehmann: Meister Eckehart. Göttingen, 1917. — S. 143.)

6. Mystisches in Luthers Glaubensbegriff.

Zu den Ausführungen über Luthers Glaubensbegriff auf S. 125 vergleiche man in R. Otto, Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther 1898, das Kapitel 'Geist und Glaube' S 25—46, enthaltend die Untersuchung über Luthers Glaubensbegriff, sofern der Glaube für ihn nicht nur *confidere* und *fiducia*, sondern auch gefühls- und willensmäßiges '*adhaerere Deo*' ist. Und dann studiere man das edle Schriftchen '*De adhaerendo Deo*' von Albertus magnus, um den innigen Zusammenhang Luthers mit der Mystik hinsichtlich seines Glaubensbegriffes zu erkennen. In diesem besonders das Kapitel 12, *de amore Dei, quod efficax sit*. Luther sagt nichts über die wiedergebärende, rechtfertigende, heiligende Triebkraft des Glaubens, das nicht auch in diesem Kapitel gesagt wäre vom *amor mysticus*:

Solus amor est, quo convertimur ad Deum, transformamur in Deum, adhaeremus Deo, unimur Deo, ut simus unus spiritus cum eo, et beatificemur cum eo.

Der amor ist hier das 'mächtig, tätig, schäftig Ding, das uns wandelt und neu gebietet'. Auch er ist der nicht rastende Affekt:

proinde nihil amore acutius, nihil subtilius, aut penetrabilius. Nec quiescit, donec universaliter totam amabilis penetravit virtutem et profunditatem ac totalitatem, et unum se vult facere cum amato. — Vehementer tendit in eum et ideo nunquam quiescit, donec omnia transeat et ad ipsum in ipsum veniat.

Die Wirkung der *adhaesio* aber ist dann ganz die gleiche, wie sie auch Luther oft genug beschreibt:

Quippe qui Deo adhaeret, versatur in lumine . . . qua ex re est hominis in hac vita sublimior perfectio, ita Deo uniri, ut tota anima cum omnibus potentiis suis et viribus in Dominum Deum suum sit collecta, et unus fiat spiritus cum eo.

Luther nennt das noch drastischer 'mit Gott ein Kueche werden'. — Dabei ist zugleich darauf zu achten, daß dieser amor bei Albertus selber bereits ganz durchdrungen ist von Glaube, Trauen, Trost, Gewißheits-, Geborgenheits-Verlangen, und daß auch ihm die remissio peccatorum das erste Glied des ordo salutis ist:

Sic scilicet in Domino Deo de omni sua necessitate audeat plene totaliter confidere. Hoc ipso facto in tantum Deo complacet, ut suam ei gratiam largiatur et per ipsam gratiam veram sentiat caritatem et dilectionem, omnemque ambiguitatem et timorem expellentem in Deoque confidenter sperantem. (Kap. 5.)

Darum kann auch die adhaesio gelegentlich ebenso gut durch den Glauben geschehen:

sed tantum fide et bona voluntate adhaerere Deo . . . (Kap. 6).

Und die Sorglosigkeit, die Zuversicht und der gewisse Gemütstrost sind auch hier hohe Güter:

et eius consolatione suaviter reficitur. (Kap. 7).

Und die bei Luther so häufige Kette und Reihe der religiösen Gemütslebnisse ergibt sich auch hier schon in typischer Folge:

. . . peccatorum remissio, amaritudinis expressio, collatio dulcedinis et securitatis, infusio gratiae et misericordiae attractio et corroboratio familiaritatis atque abundans de ipso consolatio, firmaque adhaesio et unio.

Über Luthers Zusammenhang mit der Mystik werden wir erst völlig urteilen können, wenn erst einmal die noch in den Bibliotheken schlummernden handschriftlichen Überreste der volkstümlich-erbaulichen mystischen Predigt bekannt werden und damit der Hintergrund, der Nährboden, der Stimmungsrand und die mancherlei Gefühls-gesellungen für Luthers Gedanken und für seine Termino-

logie. Wüßten wir nicht, daß die Schrift 'Von der Freiheit eines Christenmenschen' von Luther sei, so würden wir sie wahrscheinlich in jene Literaturgattung hineinrechnen. Und jedenfalls sind innerhalb der 'mystisch' genannten Litteratur selber Stimmungs-Gegensätze von größerer Tragweite zu finden als etwa der zwischen Luthers genannter Schrift und der des Albertus magnus.

Solche Vergleiche aber, wie der eben vollzogene, sind lehrreich für die Gesamtfrage des Verhältnisses von Luthertum zu mystischer Frömmigkeit, nicht nur in dem schließlich gleichgiltigen geschichtlichen sondern im sachlichen Sinne. Man hat gesagt, daß, wer als Protestant die Mystik liebe, Dilettant sei: er müsse katholisch werden. Aber was ist 'die' Mystik? Wenn man damit die schmelzenden Wonnen transzendenter Bräutigamsgefühle meint, so ist die Behauptung richtig. Aber das für die Mystik typische Moment des 'Kreaturgefühles' und der 'unio' ist auf Grund der fides Luthers (als fiducia und adhaesio) nicht weniger möglich als auf Grund des amor mysticus, sondern mehr. —

7. Schweigender Dienst.

Dem Numinosen auch in unserem Kulte wieder eine vollere Wirkung zu geben, soll das Folgende dienen. Es ist ein Abdruck aus „Die christliche Welt“, 1920, Nr. 36.

1.

Heiliges Schweigen, aus Stille geboren,
Schleuse bist du der tieferen Flut.

Diese Verse entstammen einer Quäkerschrift über Silent Worship, d. h. über den schweigenden Dienst. Das Buch wird soeben ins Deutsche übersetzt und soll uns einen Eindruck geben von dem Dienste des wartenden Schweigens, wie es in Quäkerkreisen üblich ist von den Tagen des George Fox bis auf diesen Tag. Es ist die geistigste Form von Gottesdienst, die je geübt worden ist. Es hat in sich ein Moment, das in keinem Kult fehlen sollte, und das im protestantischen Kult schwer vernachlässigt wird, wie ich oben schon angedeutet habe. Wir sollten es von den Quäkern wiederlernen und dadurch unserm Gottesdienste eine Weihe wiedergeben, die er zu seinem Schaden eingebüßt hat.

Das kultische Schweigen überhaupt kann dreifacher Art sein: das numinos-sakramentale Schweigen, das wartende Schweigen und das einende Schweigen.

Das numinos-sakramentale Schweigen ist bedeutet in dem Psalmworte:

‘Es sei stille vor ihm alle Welt.’

Solche großen Akte des Schweigens sind nicht nur in Israel, sondern auch unter den Völkern im Kulte wohl bekannt gewesen. Sie sind die sakramentalen Höhepunkte

der Kulthandlung. sie bezeichnen den Augenblick, wo das numen praesens erlebt wird, wo 'Gott ist in der Mitten'. Alles im Kultus Vorhergehende ist nur eine Vorbereitung hierfür, eine Vorbereitung auf den Augenblick, von dem das Wort gilt: 'Das Unzulängliche; hier wirds Ereignis'. Denn was zuvor nur unzulänglich besessen, nur erwünscht ward — jetzt tritt es ein im lebendigen Akt: das Erlebnis der Gnadennähe des Überweltlichen, der 'Zukunft des Herrn zu seinem Volk'. Solch ein 'Ereigniswerden des Unzulänglichen' ist Sakrament. Und was es herbeiführt, begleitet oder vorbereitet, das ist sakramental. Darum ist solch ein Schweigen ein sakramentales Schweigen. Israel hatte dieses sakramentale Schweigen in seinem Kulte. Die römische Messe hat es im Augenblicke der 'Wandlung'.

Das wartende Schweigen sodann hat zunächst einen anderen Sinn, als das sakramentale. Wenn die Quäker sich sammeln zu gemeinsamem Stillesein, so ist dieses zunächst ein Warten und hat zweierlei Wert. Erstens, den der Versenkung, d. h. sich abzulösen von dem, was viel ist und zerstreut, und sich zu sammeln ins Inwendige. Dadurch aber — zweitens — sich zuzubereiten zum Griffel des geschwinden Schreibers, zum gespannten Bogen des erwarteten Schützen, zur gestimmten Leyer des göttlichen Spielers. Dies Schweigen ist zunächst noch nicht das Verstummen in der Gegenwart des Numen, sondern das Zuwarten auf das Kommen und das 'Einrönen' des Geistes und seiner Rede. Aber dieses wartende Schweigen geht über in das sakramentale. Silent Worship kann völlig stumm bleiben, die Rede des Geistes kann ausbleiben. Man geht dann auseinander, wie man gekommen war, ohne Vermahnung oder Lobpreis vernommen zu haben. Und doch braucht nichts der Feier gefehlt zu haben: denn

das Schweigen war zugleich numinos-sakramental geworden. Im Stillesein war das Ewige da, war gegenwärtig und seine Gegenwart war fühlbar ohne äußeres Wort. Die schweigende Feier ward zum Sakrament.

Die Vollendung des Sakramentalen aber ist die Einung, das Gemeinschaftsgewinnen und Einswerden, das heißt die 'Kommunion'. Das wartende und das sakramentale Schweigen vollenden sich im einenden Schweigen. Und ein Kommuniionsakt ist in der Tat auch der 'schweigende Dienst' der Quäker, und zwar im doppelten Sinne der Kommunion: nämlich als inwendige Einung und Gemeinschaft mit dem Gegenwärtig-Unsichtbaren, und sodann als Einswerdung der Vielen unter einander im mystischen Wechsel-Verbande. — In dieser Hinsicht besteht die deutlichste innere Verwandtschaft zwischen den beiden Kultformen, die äußerlich als denkbar entgegengesetzte Pole des Kultischen erscheinen: nämlich zwischen Quäkerandacht und Messe: beide sind sakramental-numinose Feiern, beide sind Kommunion, beide haben eine gleiche innere Strebung nicht nur auf numinose Gegenwart (to realize a presence), sondern geradezu auf mystische Einung in verhaltener Form.

2.

Der 'schweigende Dienst' in der vollen Gestalt, wie ihn die Quäker besitzen, ist in einer 'Kirche', so wie wir das Wort heute nehmen, nicht möglich, sondern nur in einer engen, vertrauten und geschlossenen 'Bruderschaft des Geistes'. (Wollte Gott verleihen, daß eine solche einmal unter uns erstünde, nicht als eine Sonderkirche neben unseren Kirchen, und nicht als eine Sekte, sondern als ein Kreis sich verbindender Enthusiasten, die den Urbesitz der Urkirche wiederfänden: den Geist und seine Gaben

siebenfalt.) Noch weniger ist in protestantischen Kulturen eine Nachahmung des sakramental-numinosen Schweigens in den Formen der Messe möglich. Und alles, was nach dieser Richtung trachtet, geht fehl. Zwar, das Abendmahl Christi ist die Feier des Ereignisses von Golgatha. Und dieses Ereignis ist das numinose Ereignis schlechthin in der Weltgeschichte: das Gegenwärtigsein des Göttlichen in seiner höchsten Gestalt. Aber das Abendmahl ist durchaus nicht Messe, und Messe ist eine geschichtlich gewordene Entstellung seiner echten Form. Es ist nach dem Ursinn seiner ersten Feier und seiner Einsetzung gar kein öffentlicher Ritus und noch viel weniger ein Drama, das von Einem oder Wenigen vor einem Zuschauerkreise aufgeführt würde, sondern ein zartes Mysterium engen Bruderkreises, besonderer Zeit und Stunde, gesteigerter Vorbereitung und eine Sache, die kostbar und selten sein sollte. Es ist in protestantischen Kreisen vom regelmäßigen und vom Massengottesdienste ganz abzutrennen, ist in besondere Feiern auf den Abend oder in die Stille der Nacht zu legen und sollte ganz dem herkömmlichen Massen- und Gewohnheitsbetriebe entzogen und das Intimste werden, was christlicher Kult überhaupt zu bieten hat.

Wohl aber kann man in anderer Weise auch dem gemeinsamen und allsonntäglichen Gottesdienste eine Weihe geben, die er noch nicht hat, indem man ihm einen Gipfel- und Höhenpunkt von schweigendem Dienste schafft, der numinos-sakramental ist, und der des wartenden Schweigens nicht entbehrt und wenigstens für den Geübteren auch zum Akte der Einung werden kann. Nämlich durch einen Schweige- und Weiheakt, der ohne den kultischen Apparat und die Mythologie der 'Wandlungslehre', in einfacher Schlichtheit und reiner Geistigkeit, tiefer sakramental sein

würde als die von Vielen heute wieder begehrte Messe. Man braucht nur der stillen Weisung zu folgen, die das Beispiel des schweigenden Dienstes gibt.

Was ist das Wesen des Sakramentalen? Es ist in der Tat, wie die englischen Hochkirchler sagen: *real presence*, die reale Gegenwart des Überweltlich-Heiligen selber, zu Anbetung, Gemeinschaft, Besitzergreifung und Genuß. Nur ein Kult, der dieses Mysterium anbietet und leistet, ist vollkommen, und er allein kann dauernd ein religiöses Gemüt befriedigen. Und weil dieser Umstand in unseren gewöhnlichen Gottesdiensten zu kurz kommt, sehen wir heute wieder — ganz begreiflich — allerhand 'hochkirchliche', 'ritualistische', 'sakramentale' Regungen unruhig zuckend ausbrechen.

Aber — so wird Mancher fragen — hat es denn einen Sinn, nach einer 'Gegenwart des Göttlichen' zu fragen? Hebt sich nicht jede sakramentale Vorstellung sogleich von selber auf? Ist nicht Gott 'allgegenwärtig' und immer und zu allen Zeiten an jedem Orte 'real gegenwärtig'?

Solche Ansichten werden unter uns in der Tat und zugleich mit einer behäbigen Selbstverständlichkeit vorgetragen, die dem Zeugnisse religiösen Erlebens und seiner Echtheit scharf zuwider ist, so scharf, daß man gereizt werden und einmal wagen kann, mit Luther den 'groben Eseln grobe Ärgernisse zu geben'. Und so sagen wir: diese Lehre von der 'Allgegenwart' Gottes, als ob er von Not seiner Natur zu allem Ort und aller Zeit sein müsse, wie eine Naturkraft im Raume, ist ein frostiges Fündlein spekulierender Metafysik, von der die Schrift nichts weiß. Sie kennt keine 'Allgegenwart', weder den Ausdruck, noch die Sache, sondern sie kennt den Gott, der da ist, wo er sein will, und da nicht, wo er nicht sein will, den Deus

mobilis, der kein allverbreitetes Sein ist, sondern ein hehres Rätsel, das kommt und geht, sich nahet und sich entzieht, das seine Zeit und seine Stunde hat, und dessen Nahe- oder Fernesein durch alle Stufen und Grade geht. Er kann uns 'näher sein als unsere Seele', und er kann meilenfern sein. Die Stunden seiner 'Zukunft' und seiner 'Heimsuchung' sind seltene Feierstunden, die sich wesentlich unterscheiden nicht nur vom profanen Alltag, sondern auch von der ruhigen Zuversichtsstimmung des Gläubigen, allezeit vor dem Angesichte Gottes zu leben. Sie sind die Höhepunkte geistlichen Lebens. Sie sind nicht nur selten, sondern sie müssen selten sein um unsertwillen. Denn keine Kreatur erträgt die volle Nähe der Majestät, in ihrer Seligkeit und in ihrem Schrecken, oft oder lange. Aber sie müssen doch gelegentlich da sein: denn sie sind die Silberblicke und Vollendungen unserer Kindschaft, selig in sich und erlösungskräftig. Sie sind das wahre Sakrament, gegen das alle Hochämter, Messen und Riten aller Welt zu kindlichen Figuren werden. Und ein Gottesdienst, der zu solchem Mysterium und seinem gnadenreichen Ereignis werden leitete, wäre der wahre.

3.

Kann ein Gottesdienst das? Kann unser protestantischer Gottesdienst das? Ich glaube, ja. Gott kommt nur, wo er will. Aber er will kommen auf echte Anrufung und bei gründlicher Sichbereitung. Und dieses beides ist in unsere Hand gestellt, oder im Falle des Kultus in die Hand des feinfühlenden, weise leitenden Liturgikers, der die hohe Kunst kennt, durch Formung und Fügung von Predigt, Lied, feierndem Gebete, durch zarte Rhythmen von Spannung, Entspannung und Höherer Spannung das

schwere Werk der Seelensammlung zu leiten, die Gemüter zu einen und tief nach innen zu ziehen, die Andacht vereinten Gebetes so zu stärken, daß es zur Beschwörung wird und den Ewigen herabzwingt auf Grund seiner Verheißung, um zuletzt im Dienste sakramentalen und einenden Schweigens das Sakrament der Zukunft des Herrn zu erfahren. Und das alles würde geschehen können in jeder Form unserer protestantischen Liturgien, sowohl in der 'reformierten' wie in der 'lutherischen'. Mir selber, als Lutheraner, gestaltet sich der äußere Vorgang so:

Der erste Teil des Gottesdienstes soll ohne langen Umschweif rasch zur Predigt eilen und schließt mit Predigt, kurzem Nachlied und Orgelschluß in sich ab. Die Abkündigungen, von einem Lesepulte gehalten, schaffen dann eine Pause der Entspannung und eine deutliche Zäsur gegen den zweiten Teil des Gottesdienstes. Dieser zweite Teil muß gedrungen sein, aber durchaus kein Anhängsel und Ausklang des vorhergehenden, sondern eine zweite Höhe, die noch höher ragt als der erste. Er soll sich gestalten als ein Akt großer Anbetung, und seine Vollendung soll sein die sakramentale Feier der Nähe Gottes im Schweigen. Zu dieser Vollendung geht das Gemüt nicht in grader Linie gleichmäßig wachsender Anspannung, sondern im Gegenteil durch Höhe und Tiefe, Hebung und Senkung, starkes und wieder ruhigeres Fließen des Gefühles. Die Gebete der Anbetung sollen ferner nicht 'das Kirchengebet' sein, sondern für jede Feier sich besonders gestalten, Raum lassen für freies wie für geformtes Gebet, sollen sich verteilen auf Presbyter, Diakon und Responsen der Gemeinde, sollen abgesetzt sein, Zäsuren haben, sollen wechseln zwischen Er- und Du-Gebeten und zwischen Singen und Sprechen, sollen nicht

eine lange konsistoriale Adresse an Gott, sondern einen Kranz von Opfertagen bilden. Sie sind das Höchste charismatischer Begabung. Und wo diese dem Einzelnen fehlt, da sollen die Werke von Meistern des Gebetes eintreten. Und die hohe Kunst der Gebetsdichtung soll aufgerufen und in Freiheit gesetzt werden, die, wie ich anderswo gezeigt habe, in genauer Parallele steht zur religiösen Liederdichtung und mehr noch Sache der Inspiration und Begnadigung ist als diese selber.

Die Anbetung beginnt mit einer starken Spannung des Gemütes: mit der gesungenen Präfatio und dem Sanktus. Die Präfatio hat, nach ihrem altkirchlichen Sinne, deutlichen Bezug auf den besonderen Charakter der besonderen Feier, und dieser überschattet noch die folgenden Gebetsakte. In diesen fließt die Andacht dann stiller und feiser. Das Gemüt weitet und entspannt sich zeitweilig wieder. Das gesungene Gebet weicht hier dem gesprochenen; Bitte, Fürbitte, Dank und das Mannigfaltige walten eine Weile. Dann aber steigt die Linie steil bergan: das Mannigfaltige versinkt; das Beten endet im reinen Anbeten, und der Geist faßt sich zusammen in geballter Kraft zur Ekténie, das heißt zur 'Anrufung mit Ernst', zur sakramentalen Epiklese, das heißt zum Weihegebete um die Zukunft und Nähe des Ewigen an diesem Ort und zu dieser Stunde unter Berufung auf Seine Verheißung: 'Der Herr ist nahe Allen, die ihn mit Ernst anrufen,' Ps. 145, 18.

Es folgt die göttliche Antwort:

Pr: Nahet euch zu mir, so nahe ich mich zu euch

und die Ankündigung:

D: Der Herr ist in seinem heiligen Tempel,
Es sei vor ihm stille alle Welt.

Die Gemeinde kniet nieder, und es herrscht völliges Schweigen, bis die Betglocke dreimal drei Schläge getan hat.

Solch Schweigen vollzieht sich mit Aufhören alles äußeren Wortes und alles äußeren Aufmerkens, aber für den Ungeübteren noch mit Reden im Innern, als Gebet der Selbsthingabe an den Gegenwärtigen. Allmählich aber steigt die Übung im Schweigen. Zum äußeren Schweigen kommt dann das innere, das gänzliche Sabbathhalten und Stillesein der Seele und aller ihrer Kräfte, das ruhige Einsinken in den ewigen Grund, das hohe Wunder der Einung selber.

Wenn die Betglocke zum letzten Male angeschlagen hat, erhebt sich die Gemeinde, und in der vollen Gegenwart Gottes bringt sie jetzt zugleich ihre heiligste Opfergabe dar: das Gebet des Vater Unser. Der Geistliche singt es und die Gemeinde schließt es mit der Lobpreisung und mit dem Gesange: 'Ich hab von ferne, Herr, deinen Thron erblickt.'

Damit ist das Sakrament zu Ende. Und der ganze Gottesdienst schließt nun schnell und kurz mit Postkommunion, Benedicamus und Segen, und einem Schlußliede der Gemeinde.

8. Liste übertragener Fremdworte und Fachausdrücke.¹

<i>actus purus</i> vollendete Wirklichkeit	<i>Ashese</i> Kasteiung
<i>adaequat</i> genau entsprechend	<i>augustus</i> erlaucht
<i>adhaerere Deo</i> Gott anhangen	<i>Brahma</i> hoher Gottesname
<i>adhaesio Dei</i> Hangen an Gott	Indiens
<i>altum silentium</i> tiefes Schweigen	<i>caligo</i> Dunkelheit
<i>amor mysticus</i> mystische Liebe	<i>causae secundae</i> innernatürliche Ursachen im Unterschied von <i>prima causa</i> (erste Ursache) = die Gottheit
<i>analogisch</i> durch bloße Ähnlichkeit entsprechend.	<i>certitudo salutis</i> Heilsgewißheit
<i>analytische synthetische Einheit</i> — Einheit, die viele Vorstellungen unter sich enthält — die viele Vorstellungen in sich enthält.	<i>Christologie</i> Lehre von der Person Christi
<i>analytische — synthetische Urteile</i> , Urteile, deren Prädikat nur die Verdeutlichung des im Subjektbegriff notwendig schon Gedachten ist, — Urteile, in denen das Prädikat über den im Subjektbegriff notwendig zu denkenden Inhalt hinausgeht	<i>confidere</i> vertrauen
<i>Anamnesis</i> Erinnerung	<i>Crux</i> (Kreuz), schwierige Stelle für die Auslegung
<i>An-atman-Lehre</i> Lehre, daß die Seele kein selbständiges und beharrendes Ich sei	<i>Daemonismus</i> Glaube an Dämonen
<i>Animismus</i> Lehre, daß Religion entstanden sei aus dem Glauben an Totengeister	<i>de adhaerendo Deo</i> über das Hangen an Gott
<i>annihilatio</i> Vernichtung	<i>de amore Dei quod efficax sit</i> daß Liebe zu Gott wirksam sei
<i>Apologetik</i> Verteidigungskunst der Religion	<i>de gustibus non est disputandum</i> über den Geschmack läßt sich nicht streiten
<i>Apperception</i> Auffassung	<i>de servo arbitrio</i> über den unfreien Willen
	<i>deus ipse ut est in sua natura et majestate</i> Gott wie er an sich selbst in seiner Natur und Majestät ist
	<i>deus vivus</i> der lebendige Gott

Deuterjesaja unbekannter Prophet, von dem die zweite Hälfte unseres Jesajabuches stammt = Zweit-Jesaja.

dirus grausig

discursiv im Denken von einem Inhalt zum andern übergehend, Stück für Stück verbindend, Gegensatz: Anschauung

divina majestas metuenda voluntas göttliche Majestas Gottes zu fürchtender Wille

Ductus Schriftzüge

Durga mächtige indische Göttin

Dysteologie Zweckwidrigkeit

efflammatio Ausstrahlung

Elohim hebr. Gottesbezeichnung

El Schaddaj, Eljon hebr. Gottesbezeichnung

Entität Wesenheit

Epigenesis Gegensatz von *Praeformatio*, diese nimmt an, daß die Eigenschaften des sich entwickelnden Wesens im Keime vorgeformt seien; Epigenesis, daß sie erst hernach hinzutreten

Eros begeisterte Liebe zum Schönen und zur Welt der Ideen und Ideale.

Eschatologie Lehre von den letzten Dingen

Ethisierung Erfüllung mit sittlichem Gehalt

Ethos Sittlichkeit

Evolutionismus Lehre, daß alles durch gradweise Entwicklung aus einander geworden sei

exegetisch auf die Auslegung der Bibel bezüglich

exlex an kein Gesetz gebunden

facies Dei revelata das enthüllte Antlitz Gottes

Fetischismus Fetischanbetung

fides Glaube

fiducia Vertrauen

generatio aequivoca Lehre vom angeblichen von selbst Entstehen der Lebewesen

gnostisch frühchristliche Irrlehre

gratia Gnade

Hallelujah 'lobet Jahweh!'

Heimarmene Schicksal

Henosis Wesenseinigung mit dem Göttlichen = zweite Seite der Mystik

Hesychia Zustand der tiefen Seelenruhe in der Mystik

Heterogonie Hervorbringung von zuvor als Anlage nicht Vorhandenem = besondere Form der Epigenesis

heteronom fremdgesetzlich; Gegensatz: autonom = eigen-gesetzlich

Humanisierung Vermenschlichung

Jahweh Name des Stammesgottes Israels; später verderbt in Jehovah

Identification 'Verselbigung'

Ideogramm deutendes Zeichen

immobilis von Leidenschaften unbewegt

Imputationslehre Lehre von der Zurechnung des Verdienstes Christi

in actu in Wirklichkeit

Incarnatus . . . 'und ward Fleisch'
incomprehensibilitas Unfaßlichkeit

indefinitus nach Sinn und Zweck nicht faßbar.

Indifferenz Ununterschiedenheit
ineffabile unaussprechlich, nicht streng bezeichnbar

in metuendis mirabilibus et iudiciis suis incomprehensibilibus in seinen schrecklichen Wundern und unbegreiflichen Gerichten

ira deorum Zorn der Götter

Kabin Seher

Kaivalyam indischer Ausdruck für jenseitigen Heilzustand

Kategorie a priori Denkform, die aller Erfahrung (= mathematische Naturwissenschaft) vorhergeht, diese formt und bedingt

Kategorien oberste Begriffe, Denkformen

Kommunikationsmethoden Verfahren sich das Jenseitige, Göttliche dinglich anzueignen

Komplex zusammengesetzt

Krishna indische menschliche Verkörperung der Gottheit

Kyrieleis 'Herr erbarme Dich!'

Logion Ausspruch mit göttlicher Autorität

Magie zauberisches Handeln

Mania heilige Raserei

Mastaba große ägyptische Grabbauten

Megalithie Periode der riesigen Steindenkmale in der Kunst

miraculum Wunder

mirae speculationes sonderbare Spekulationen

mobilitas Dei Beweglichkeit Gottes

Moderni, theologi moderni mittelalterliche Theologen, die Aristoteles in das Lehrgebäude der Kirche einführten

Moksha Erlösung, Befreiung

monstra Scheusale

mysteriis suis et iudiciis investigabilis in seinen Geheimnissen und Gerichten unerforschbar

Mystik Erfassung des Übersinnlichen, Göttlichen nicht durch die Sinne oder das Denken, sondern durch eigenartige innere Erfahrung (vgl. Henosis)

Mystizismus einseitige Hinnegung zur Mystik

naturalistische Psychologie Versuch, die Seele aus möglichst niedrigen Vorgängen zu erklären

nemo audit verbum nisi spiritu intus docente niemand versteht das Wort, es sei denn, daß der Geist inwendig belehrt

Nirvana Heilsziel des Buddhisten

Nominalismus scholastische Lehre, daß die Allgemeinbegriffe außerhalb des Denkens keinerlei Existenz haben; Gegensatz: Realismus

numen übernatürliches Wesen noch ohne genauere Vorstellung

numen praesens gegenwärtiges numen

Objektivierung Vergegenständlichung

Okkasionalisten phil. Lehre, wonach alle Einzelursachen nur »Gelegenheiten«, Anlässe sind, während die wahrhafte Ursache Gott ist

Ökumene civilisierte Welt (= das griechisch-römische Weltreich)

omnipotentia Dei Allmacht Gottes

ordo salutis Heilsordnung

Orenda aus der Indianermythologie: magische Macht

Ormuzd persischer Gottesname

Pantheismus angebliche Anschauung, daß Alles, auch die unbelebten Dinge, Willenskraft besäßen

personalistisch auf Persönlichkeit ausgehend

Pithekanthropos Affenmensch

patri göttlich verehrte Vorfäter

pneumatisch geistlich, vom Geiste erfüllt

Polydämonismus Glaube an Vielheit von Dämonen

popule meus »mein Volk!«

portentum wunderbare Geschehnisse und Dinge

Postulat Voraussetzung

Potentia Möglichkeit

Potenz Aktus Möglichkeit, Anlage, Wirklichkeit, Verwirklichung

praedestinatio ambigua Vorherbestimmung zum Bösen oder Guten

Praedetermination Vorherbestimmung

praedizibel was Aussage sein kann

pragmatisch Pragmatismus = phil. Richtung, die das Zweckmäßige zum Kennzeichen des Wahren macht

Primitive Urvölker

prodigium = portentum

promissio Versprechen, Zusage, Verheißung

quod = sanctus und sacer zugleich

Quale das »Wie«, Beschaffenheit
quanti ponderis sit peccatum welches Schwergewicht die Sünde habe

rational irrational durch begriffliches Denken erlaßbar — nicht ertafbar

Rationalismus (in der Religion) Erfassung des Göttlichen durch Begriff und Beweis

Reale das Wirkliche

relativ — absolut bezogen und bedingt — beziehungs- und bedingungslos, das Absolute = das Vollkommene

remissio peccatorum Sündenvergebung

sacer = numinos

sakrosankt hochheilig, unberührbar

sanctus heilig

schamanistisch Schamanismus: eine der rohen Urformen der Religion mit Besessenheit und Zauberei

Schema das Nacheinander in der Zeit ist Schema für das Ursachenverhältnis; das eine weist notwendig auf das andere und das andere ist notwendig mit jenem verbunden

Schematisierung Schema für eine Sache finden und es mit ihr verbinden

schlechthinig = schlichthin = absolut

Scholastik phil. Hauptrichtung des Mittelalters

Sesä hebr. Musikzeichen

Sensualismus phil. Lehre, daß alle Erkenntnis nur aus Sinneswahrnehmungen abzuleiten sei.

sicut annulus gemmæ so wie der Ring den Stein

simile dissimile ähnlich — unähnlich

Siva indischer Gottesname

solemne feierlich

speculum æterni patris ein Spiegel des ewigen Vaters

spiritus sanctus in corde der heilige Geist im Herzen

sui generis von eigener Art

summa injuria höchstes Unrecht

superrational über die Fassungskraft der Vernunft hinausgehend

Supranaturalismus Lehre, daß die Gottheit den natürlichen Lauf der Dinge durch gelegentliche Eingriffe unterbreche

Synkope den gewöhnlichen Rhythmus unterbrechende Tonfolge

synteresis der göttliche Funken im Menschen

synthetisches Prædikat vgl. »analytisch«

tabula rasa unbeschriebene Tafel

Tantrismus indische religiöse Geistesrichtung

Tao das Göttlich-Absolute in chinesischer Spekulation

Teleologie phil. Lehre, daß in der Welt ein Geschehen nach Zwecken stattfindet

Telos Zweck

terminus technicus Kunstwort
Fachausdruck

testimonium spiritus sancti internum das inwendige Zeugnis
des heiligen Geistes

theistisch Theismus: Annahme
eines persönlichen, außerwelt-
lichen Gottes, der durch seinen
Willen auf die Welt wirkt.

Theodizee Rechtfertigung Gottes
gegenüber dem in der Welt
vorhandenen Übel und Bösen.

Theopanismus Lehre, daß Gott
Alles sei und in sich begreife

Theosofie Versuch mit fantas-
tischen Mitteln eine Wissen-
schaft von Gott und dem Gött-
lichen zu formen

Totemismus Begriff aus der pri-
mitiven Mythologie

tradieren überliefern

Transformismus Umwandlungs-
lehre

transcendent über alle Erfahrung
(= mathematische Naturwissen-
schaft) hinausgehend

*Trisagion: agios o theos, agios
ischyros, agios athanatos =
sanctus deus, sanctus fortis,*

sanctus immortalis das »drei-
mal heilig«: heilig ist Gott,
heilig der Starke, heilig der
Ewige

Tu solus sanctus »Du allein bist
heilig«

ubi ipsi visum fuit wo er will
ubi nihil vales, ibi nihil velis
wo Du nichts wirken kannst,
sollst Du auch nichts wollen!

via eminentiae et causalitatis
der Weg durch Höchststeige-
rung und Ursachensetzung
Bezeichnungen der Gottheit zu
finden

via negationis der Weg durch
Verneinungen Bezeichnungen
der Gottheit zu finden

Vischnu hoher Gottesname In-
diens

via religiosa religiöse Führung
des Lebens in gesteigerten und
festen Formen

viva vox lebendiges Wort

Voluntarismus phil Lehre, nach
der der Wille der Hauptbestand-
teil der Seele ist.

ἅγιος (*hágios*) heilig

ἀπάθεια (*apátheia*) ἀπαθείης (*apa-
théēs*) Leidenschaftslosigkeit,
leidenschaftslos

ἀπαίτησθαι (*apáithesthai*) durch
Bitten abwenden

ἀποτρέπειν (*apotrépein*) abwen-
den

ἀποφθέγματα τῶν πατέρων

(*apophthégmata tōn patērōn*)
Aussprüche der Väter

ἄρρητον (*arrēton*) unaussprechlich, was kein Wort erfaßt, unbestimmbar
 δαίμα πανικόν (*deima panikón*) panischer Schrecken
 δαιμόνιον (*daimónion*) das Dämonische
 δεινός (*deinós*) ungeheuer
 ἐνθουσιάζεσθαι (*enthousiázesthai*) des Gottes voll sein
 ἐπέκεινα (*epékeina*) jenseits und über allem Sein
 εὐφημεῖσθαι (*euphemeísthai*) εὐφημία (*euphēmia*) Schweigen, um jedes Wort böser Vorbedeutung zu vermeiden
 ζωή (*zōḗ*) das Leben
 θάμβος (*thambos*) Staunen
 θεῖον (*theíon*) das Göttliche
 μένει ἢ ὀργή (*ménei hē orgḗ*) es dauert der Zorn an

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (*metábasis eis allo génos*) der logische Fehler des Sprunges von einem Gebiet auf ein fremdes, nicht zur Sache gehöriges Gebiet

ὀργή θεοῦ (*orgḗ theú*) Zorn Gottes

πάθη (*páthē*) Leidenschaften

πνεῦμα (*pneúma*) Geist

σεβαστός (*sebastós*) majestätisch, ehrwürdig

σεμνός (*semnós*) achtungsvolle Scheu einflößend

σκάνδαλον (*skándalon*) Ärgernis

φῶς (*fōs*) Licht

χαρακτήρ (*charaktēr*) Wesensabdruck

ψιλός ἄνθρωπος (*psilós ánthrōpos*) nur Mensch, bloßer Mensch.

9. Übertragung altsprachlicher Zitate.

S. 31. Was ist das, das mich durchscheint und mein Herz trifft, ohne es zu verwunden? Einerseits erstarre ich davor, andererseits entbrenne ich. Ich erstarre, soferne ich ihm unähnlich bin, ich entbrenne, soferne ich ihm ähnlich bin.

S. 62. Diese Worte haben wir genommen, damit einigermaßen zu Gefühl komme, was zu begreifen nicht ist.

S. 116. *quid* . . . Was Gott überhaupt sei, darnach dürfe man nicht fragen, da man ihn weder ausfindig machen, noch ihn aussagen könne.

S. 116. *quem* . . . Ihn zu schätzen vermag der menschliche Geist nicht, noch kann ihn sterbliche Zunge ausreden; er ist zu erhaben und zu groß, als daß Menschen-Gedanke oder -Rede ihn greifen könnte.

S. 117. So kommt es, daß Religion, Erhabenheit, Ehrwürdigkeit auf Furcht beruht; Furcht aber gibt es da nicht, wo Niemand zürnt.

S. 122. Denn wenn seine Gerechtigkeit so beschaffen wäre, daß sie von dem menschlichen Fassungsvermögen als gerecht erkannt werden könnte, so wäre sie einfach nicht göttlich und unterschiede sich in nichts von Menschen Gerechtigkeit. Da aber Gott wahr und einer ist, dazu auch durch und durch unbegreiflich und menschlicher Vernunft unzugänglich, ist es entsprechend ja vielmehr nothwendig, daß auch seine Gerechtigkeit unbegreiflich sei.

S. 163. Aber die natürliche Vernunft selbst ist genötigt, diese Meinung einzuräumen durch ihr eigenes Urtheil überführt, auch wenn keine heilige Schrift wäre. Denn alle Menschen finden, sobald sie darüber verhandeln hören, die folgende Ansicht in ihren Herzen geschrieben vor und erkennen sie, selbst widerwillig, als bewiesen an: erstens daß Gott allmächtig sei, zweitens daß er alles wisse und vorherwisse und weder irren noch getäuscht werden könne. Da diese beiden Punkte von Herz und Sinn zugestanden werden . . .

S. 236. *solus* . . . Einzig die Liebe ist es, durch die wir zu Gott bekehrt werden, in Gott verwandelt werden, Gott anhängen, Gott vereinigt werden, auf daß wir seien ein Geist mit ihm und mit ihm selig werden.

S. 236. *proinde* . . . Denn nichts ist schärfersichtig, nichts durchdringender als die Liebe. Und sie ruht nicht, bis sie nicht durch und

durch die ganze Kraft, Tiefe und Völligkeit des zu Liebenden durchdrungen hat und sie will sich mit dem Geliebten eins machen. Mit Macht strebt sie zu ihm hin und ruht daher niemals, bis sie nicht alles überwunden hat und zu ihm und in ihn gekommen ist.

S. 236. *quippe* . . . Denn wer Gott anhangt, weilt im Licht; deßhalb ist es die höhere Vollendung des Menschen in diesem Leben, Gott so vereint zu werden, daß die ganze Seele mit all ihrem Vermögen und Kräften in ihrem Herrn und Gott versammelt werde, so daß sie ein Geist mit ihm werde.

S. 237. *sic scilicet* . . . Denn so soll sie wagen, ob all ihrer Notwendigkeit durchaus ganz und gar Gott dem Herrn zu trauen. Dadurch selbst gefällt sie Gott also, daß er ihr seine Gnade schenkt und daß sie durch die Gnade selbst wahre Liebe und Neigung fühlt, die jeden Zweifel und jede Furcht vertreibt und auf Gott vertrauensvoll hofft.

S. 237. *sed tantum* . . . Sondern nur durch Glauben und guten Willen Gott anhangen . . .

S. 237. *et ejus* . . . Und durch seinen Trost wird sie süß erquickt.

S. 237. *peccatorum* . . . Vergebung der Sünden, Vertreibung der Bitterkeit, Spendung der Süßigkeit und Sicherheit, Eingießung der Gnade, Zuziehung der Barmherzigkeit, Festigung der Freundschaft zu ihm, auch reiche Tröstung über ihn selbst und festes Anhangen und Vereinigen.



